

İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

16



ARALIK
2021



İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

ISSN: 2149-2433

16

ARALIK

DECEMBER

2021



İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

İlahiyat Araştırmaları Dergisi, İslâmi İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı'nın (İSİLAY) bir yayın organı olup hakemli akademik bir dergidir. İlahiyat Araştırmaları Dergisi yılda iki kez Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir. Yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ne aittir.

Journal of Divinity Studies is media organ of Foundation of Islamic Sciences Research and Dissemination and it is refereed scholarly journal. Journal of Divinity Studies is published twice yearly in June and December. Publication language of the journal is Turkish, Arabic and English. Responsibility of the articles published belongs to authors in terms of scientific and language. All rights of the articles published in the journal belong to Journal of Divinity Studies.

İletişim Bilgileri/Contact Information

Adres	Şenlik Mahallesi, Düz Sokak, No. 6 06300, Keçiören, Ankara
Telefon	90 312 380 6267
Web Sayfası	https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilahivatarastirmalaridergisi http://ilader.ilamer.org https://ilamer.org
E-Posta	ilamerdergi@gmail.com

İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

DERGİ YÖNETİMİ / ADMINISTRATION

Sahibi / Owner	İslâmi İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı (İSİLAY) İlahiyat Araştırmaları Merkezi (İLAMER)
Editör / Editor	Doç. Dr. Hilmi Karaağaç, Ankara Hacı Bayram Veli Üni. İslami İlimler Fakültesi
Editör Yardımcıları	Doç. Dr. Abdurrahman Demirci, Mardin Artuklu Üni. İslami İlimler Fakültesi
Assoc. Editors	Doç. Dr. Ferhat Gökçe, Ankara Yıldırım Beyazıt Üni., İslami İlimler Fakültesi Kenan Demirtaş, Milli Eğitim Bakanlığı
Dil Editörleri Language Editors	Arş. Gör. Muhammed Aşantoğrul, Ankara Hacı Bayram Veli Üni., Arapça Arş. Gör. Münire Gözde Aygün, Ankara Hacı Bayram Veli Üni., İngilizce
Yayına Hazırlık ve Tasarım Publication Preparation and Design	Kenan Demirtaş, Milli Eğitim Bakanlığı Arş. Gör. İlyas Altuner, Iğdır Üniversitesi
Sekreteryaya / Secretariat	Bayram Cilasun, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

Alan Editörleri / Field Editors

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Doç. Dr. Mehmet Altuntaş, Yozgat Bozok Üni., İlahiyat Fak. Tefsir Ana bilim dalı

Doç. Dr. Ömer Acar, Ankara Üni., İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belagatı Ana bilim dalı

Dr. Öğr. Üyesi, Adnan Akalın, Gaziantep İslam Bilim Ve Teknoloji Üni. İslami İlimler Fak. İslam Hukuku Ana bilim dalı

Dr. Öğr. Üyesi, Mücteba Altındaş, Afyon Kocatepe Üni. İslami İlimler Fak. Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Ana bilim dalı

Arş. Gör. Asilbek Abduganiyev TDV-Oş İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana bilim dalı (Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü Dr. Öğrencisi)

Felsefe Ve Din Bilimleri Bölümü

Doç. Dr. Şeref Göküş, Akdeniz Üni., İlahiyat Fak. Din Eğitimi Ana bilim dalı

Doç. Dr. Kamil Sarıtaş, Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak. Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Ana bilim dalı

Dr. Öğr. Üyesi Bilal Toprak, Mardin Artuklu Üni., İslami İlimler Fak., Dinler Tarihi Ana bilim dalı

Dr. Öğr. Üyesi Harun Geçer, Gümüşhane Üni., İlahiyat Fakültesi,

Danışma Kurulu
Advisory Board

Din Sosyolojisi Ana bilim dalı

Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Özkan, Hacı Bayram Veli Üni., İslam Felsefesi
Ana bilim dalı

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Doç. Dr. Abdülkerim Öner, Dicle Üni., İlahiyat Fakültesi, İslam
Tarihi Ana bilim dalı

Doç. Dr. Necdet Şengün, Dokuz Eylül Üni., İlahiyat Fak. Türk İslam
Edebiyatı Ana bilim dalı

Doç. Dr. Fatih Koca, Ankara Üni., İlahiyat Fak. Türk Dini Musikisi
Ana bilim dalı

Prof. Dr. Ahmet Ünsal (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Üni.)

Prof. Dr. Ali Yılmaz (Uşak Üni.)

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Üni.)

Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Fatih Erkoçoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay (Sakarya Üni.)

Prof. Dr. Hasan Kurt (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Huriye Martı (Necmettin Erbakan Üni.)

Prof. Dr. Hüseyin Hansu (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Çalıskan (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Köz (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Üni.)

Prof. Dr. M. Sait Reçber (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin Varol (N. Erbakan Üni.)

Prof. Dr. Mehmet Ünal (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Metin Özdemir (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Prof. Dr. Nuh Arslantaş (Marmara Üni.)

Prof. Dr. Vahit Göktaş (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Talip Türcan (Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Gülgün Uyar (Marmara Üni.)

Prof. Dr. Abdülmecit İslamoğlu (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Murat Demirkol (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Mustafa Özkan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Doç. Dr. Akram MZM Agha (Malezya Ulus. İslam Üni.)

Doç. Dr. Ebulfez Ezimli (Nahcivan Devlet Üni.)

Doç. Dr. M. Esad Erkaya (Ankara Hacı Bayram Veli Üni.)

Doç. Dr. Samagan Myrzaibraimov (Kırgızistan Oş Üni.)

Doç. Dr. Sebine Nematzade (Azerbaycan Yaz. Ens.)

Doç. Dr. Zaylabidin Acimamatov (Kırgızistan Oş Üni.)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALAT / ARTICLES

- 01 | Davut Şahin
Kur'an'da "Vefâ" Kelimesinin Anlamı
The Meaning of the Word "Vefâ" in the Qur'an
- 21 | Hilal Ağalday
İslam Tarihinde Şehirleşme: Kûfe Örneği
The Birth of Islamic Urban Architecture: The Case of Qûfa
- 39 | Muhammet Aydın
Müslüman/Arap Düşüncesinde İnsan Hakları Bilincinin Gelişimine Muhammed Âbid el-Câbiri'nin Katkısı
Muhammad Âbid al-Jâbiri's Contribution to the Development of Human Rights Awareness in Muslim/Arab Thought
- 63 | Nimet Ateş
İmam Mâtürîdî'ye Göre Ahlaki Değerlerin Gelişmesinde Peygamberlik Müessesinin Rolü
The Role of Prophecy Institution in Development of Moral Values According to Imam Maturidi
- 92 | Suna Akkurt
Tanah'a Göre Yahudiler'deki Dini Dejenerasyon Örnekleri
Examples of Religious Degeneration in Jews According To Tanakh

- 128 | Hanım Burçin Sağır
Modern Kurguda Çarpık Din Dili
Distorted Language of Religion in Modern Fiction

KİTAPİYAT / BOOK REVIEW

- 151 | Mustafa Benli
Recep Ardoğan, *Kelam ve Felsefe Açısından Nübüvvet*.
“*Nubuwwah in terms of al-Kalam and Philosophy*” by Recep Ardo-
ğan

EDİTÖRDEN / EDITOR'S NOTE

Kıymetli okurlarımız,

İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 2021 yılının Aralık ayında yayınlanan 16. sayısıyla siz okurlarıyla buluşmanın heyecanını ve gururunu yaşamaktadır. Bu sayımızda ilahiyat alan araştırmalarına katkı sağlayacağına inandığımız 6 araştırma makalesi ve bir kitap tanıtımı olmak üzere toplam 7 akademik çalışmayla karşınızdayız.

2014 yılından itibaren siz alana gönül vermiş okuyucularına hizmet gayesi taşıyan dergimiz ilk günkü heyecanı ile yayın faaliyetini sürdürmeye devam etmektedir. Bu sayımızdan itibaren dergimizin neşriyatı DERĞİPARK üzerinden sürdürülecektir. Hem DERĞİPARK'a taşınma sürecinde hem de 16. sayımızın yayına hazırlanmasında katkı sayılayan yazarlarımıza, hakemlerimize ve dergi kurullarımıza katkılarından dolayı teşekkür ederim. Gelecek sayımızda görüşmek dileğiyle sağılcakla kalın.

Editör

Doç. Dr. Hilmi KARAĞAÇ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

e-posta: hlm.karaagac@gmail.com

Kur'an'da “Vefâ” Kelimesinin Anlamı

The Meaning of the Word “Vefâ” in the Qur'an

DAVUT ŞAHİN*

Geliş Tarihi/Received: 08.11.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 13.12.2021

Öz: Bu makalede vefâ kelimesinin Kur'an'da kullanıldığı yerler esas alınarak kelimenin anlam alanı belirlenecektir. Bu amaçla kelimenin etimolojisi, Kur'an'da birlikte kullanıldığı ve ilişkili olduğu kelimeler ile bağlamı üzerinde durulacaktır. Çalışmada genel sözlüklerden, Kur'an sözlüklerinden, Kur'an'dan ve belli başlı tefsirlerden yararlanılacaktır. Bu kaynaklar incelenerek kelimenin varlık ve eylem düzeyindeki kullanımı görülecektir. Bu çerçevede örnek olarak Allah'ın insandan ölçüyü, tartıyı tam yapmayı istemesi, insana yaptığının karşılığını tam vermesi, Hz. İbrahim'in vefâ ile nitelenmesi zikredilebilir. Ayrıca çalışmada Türkçede kullanılan vefânın anlamıyla Kur'an'daki anlamları karşılaştırılacaktır. Kur'an'da vefânın Allah insan, insan insan ilişkisi düzleminde kullanıldığı fark edilerek bu ilişkinin boyutu ve verdiği mesaja değinilecektir. Bu sayede vefâ kelimesinin Kur'an'daki anlamı ve bağlamı, Türkçedeki kullanımıyla karşılaştırılması, Allah insan, insan insan ilişkisi düzlemindeki boyutu görülecektir.

Anahtar Kelimeler: Vefâ, Hz İbrahim, Ölçü, Tartı, Söz.

Abstract: In this article, the meaning of the word “vefâ” will be determined based on the places where the word is used in the Qur'an. For this purpose, the etymology of the word, the words used together and related in the Qur'an and their contexts will be emphasized. In the study, general dictionaries, Qur'an dictionaries, Qur'an and certain tafsir will be used. By examining these sources, the use of the word at the level of existence and action will be seen. In this con-

* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, e-mail: sahin.davut@hbv.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8570-5517>

text, as an example, Allah's request from man to measure and weigh perfectly, to give man the full reward for what he has done, and to characterize Abraham with "vefâ" can be cited. In addition, in the study, the meaning of "vefâ" used in Turkish and its meanings in the Qur'an will be compared. In addition, in the study, it will be noticed that "vefâ" is used in the Qur'an at the plane of God-human, human-human relationship, and the size of this relationship and the message it gives will be mentioned. In this way, the meaning and context of the word "vefâ" in the Qur'an, its comparison with its use in Turkish, and its dimension in the plane of God-man, human-human relationship will be seen.

Keywords: Vefâ, Prophet Abraham, Measure, Weight, Word.

Giriş

Vefâ kelimesi Kur'an'da, kök haliyle değil, veffâ, evfâ, teveffâ, istevfâ türevleriyle ve bunların etken, edilgen, ism-i fail gibi kalıplarla altmış dört ayette altmış altı kez geçer.¹ Sözlükte bir şeyi "tam olmak/yapmak" anlamına gelen vefâ, Kur'an'da ölçü, tartı, sözleşme ve antlaşma gibi insanın günlük hayatta yapacağı, karşılaşacağı işler/durumlar ile Allah'ın insanlara yaptıklarının karşılığını tam vermesi bağlamında kullanılır. Alışverişte ölçü ve tartıyı tam yapma, sözünde durma, antlaşmanın gereğini yapma veya bunların tersi bir davranışı sergileme kişinin hem Allah'a hem de insana karşı sorumluluğudur. İnsan Allah'a ve insanlara karşı sorumluluğunu yerine getirsin veya getirmesin, Allah ona yaptıklarının karşılığını tam olarak verir. İşte Allah'ın vefâ çerçevesinde insanlardan bazı şeyleri yapmasını istemesi, buna karşılık insanın bunları yapması veya yapmaması sonra da Allah'ın insanın yapıp etmelerine göre karşılığı tam olarak vermesi Allah insan münasebetinin bir ifadesidir. Burada Allah insana haksızlık etmeden karşılığı vereceği için bu münasebetin ahlâkî düzlemde olduğu söylenebilir.

Vefâ Türkçede de kullanılan bir kelimedir. Osmanlı Türkçesinde ve bugünkü Türkçede vefâya "sözünde durmak, dostluğu sürdürmek"² şeklinde verilen anlam, ayetlerde geçen vefânın anlamını kısmen karşılamaktadır. Türkçede ve Kur'an'da vefâ kavramının ölüm anlamındaki vefat ile sözünde durmak anlamındaki vefâ/ahde vefâ kullanımını ortaktır. Öte yandan Türkçede vefâ kelimesinin ilk akla gelen anlamı "sevgiyi sürdürmek, iyiliği unutmamaktır." Ancak bu anlam Kur'an'da vefâ kelimesinin içinde bulunduğu ayetlerde yer almaz. Bu ayetlerde sevgiyi sürdürme davranışından çok, âdeta sevginin sürdürülmesine, sevgi ve dostluk bağlarının kurulmasına temel teşkil edecek ölçüyü, tartıyı, verdiği sözü, gerçekleştirdiği antlaşmayı tam

¹ bk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mucemü'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1990), 756-757. Kur'an'da "vefâ" şeklinde kök haliyle geçmesi de Türkçede bu şekilde kullanıldığı için makalede geçen "Kur'an'da vefâ" ifadesinden kelimenin türevlerini kastettiğimizi belirtmek isteriz.

² Osmanlıca Sözlük, <https://www.kamusiturki.com/>, erişim 18 Ekim 2021; TDK Sözlük, erişim 18 Ekim 2021, <https://sozluk.gov.tr/>.

yapma gibi özelliklerden bahsedilir. Tabi vefâ kelimesi bağlamında “sevgiyi sürdürmek, iyiliği unutmamak” anlamı geçmiyor diye Kur’an’da bu konuya yer verilmiyor değildir. Anne babaya iyilik yapmayı onlara şefkatli davranmayı emreden ayetler³ onlara karşı sevgiyi sürdürmeyi onların iyiliğini unutmamayı gerekli kılar. Yine vefâ kelimesinin yer almadığı Hz. İbrahim’le ilgili bazı ayetlere baktığımızda Türkçe’de kullanıldığı anlamda onun vefâkâr bir kişi olduğu söylenebilir. Anne ve babasına dua etmesi,⁴ babasının kendisine sergilediği olumsuz tavra rağmen ona “babacığım” diye hitap ederek her fırsatta hakkı salık vermesi⁵ vefâkâr ve vefâyâ layık insan olduğunu gösterir.⁶

İşte şimdi etimolojik izahlar, vefâ kelimesinin kullanıldığı bağlamlar esas alınarak oluşturulan başlıklar, seçilen örnek ayetler çerçevesinde bu hususları ve vefânın diğer kullanımlarını görmeye çalışalım.

1. Vefânın Sözlük Anlamı

Vefâ, kemal seviyesini ve tam olmayı ifade eder. Bu yüzden verilen sözü, öne sürülen şartı tam olarak yerine getirme vefâdandır. Araplar biri için bir şeyi tam olarak yerine getirdiğinde “ûfütuke’ş-şey’e” ifadesini kullanır. Ayrıca kuşun kanadındaki tüylerin (eksik veya az değil de) tam olması “vefâ rişu’l-cenah” ile ifade edilir.⁷ Halil b. Ahmed (ö.175/795) ve Ezherî (ö. 370/980) de vefâ kelimesi için benzer ifadeler kullanır. Onların verdiği örnekler vefâ kelimesinin kullanıldığı yerlerin daha geniş olduğunu gösterir. Onlara göre ağırlık birimi olarak kullanılan dirhem’in tam gelmesine “dirhemun vâfin” denir. Sözü’nün eri ve her şeyi hakkıyla yapan kimse için “raculun vefiyyun” ifadesi kullanılır.⁸

³ İsrâ 17/23, 24.

⁴ İbrahim 14/41.

⁵ Meryem 19/41-47.

⁶ Hz. İbrahim’le ilgili bu ayetler Allah’ın onu nitelediği vefâ (Necm 53/37) kelimesi ile ilişkilendirilirse Türkçedeki anlamıyla Kur’an’da vefânın kullanıldığı söylenebilir. Ancak böyle bir ilişkilendirme ne Türk müfessirler Ebussuûd ve Elmalılı tarafından ne de “2.1.1. Hz. İbrahim’in Allah’a ve İnsanlara Karşı Sorumluluklarını Tam Yerine Getirmesi” başlığı altında kaynak edindiğimiz müfessirler tarafından yapılmıştır. Zira onlar kelimenin kök anlamını esas almış bu anlamla aynı doğrultuda olan ayetleri vefâ ile ilişkilendirmişlerdir. Bk. Ebu’s-Suud, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ, (Riyâd: Mektebetu’r-Riyadi’l-Hadise, ty.), 5:228; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıtım, ty.), 7:321.

⁷ Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Fâris Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî, *Mucemu Mekâyisu’l-Luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dımaşk: Dâru’l-Fıkr, 1979), 6:129

⁸ Ebu Abdırrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Bejrût:Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 4:388; Muhammed b. Ahmed b. Ezher, *Tehzibu’l-Luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn – Muhammed Ali en-Neccâr

2. Vefânın Kur'an'daki Anlamları ve Bağlıları

Dâmegânî (ö.478/1085) vefâ kelimesinin anlamını Vücûh ve'n-Nezâir'de vefâ ve evfâ olarak iki, Kâmusu'l-Kur'an'da teveffi şeklinde bir olmak üzere üç maddede toplar. Bunlar: 1. Tam olmak/yapmak. 2. Ahdi ve akdi yerine getirmek. 3. Kurtarmak, canını almak, uyutmak.⁹ Dâmegânî'nin Vücûh ve'n-Nezâir'de genel ifadeyle verilen birinci anlamın Kur'an'daki bağlamlarına bakıldığında ölçüyü tam, doğru yapmak, karşılığı tam vermek gibi daha dar/özel bağlamlarda kullanıldığı görülür. Şimdi Dâmegânî'nin bu iki eserindeki açıklamaları ve vefânın Kur'an'daki bağlamlarını esas alarak kelimenin anlamlarını ortaya koymaya çalışalım.

2.1. Tam Olmak, Tam Yapmak

Sözlükte ve Kur'an'da vefâ kelimesinin asıl anlamının "tam olmak" olduğunu, Kur'an'da farklı bağlamlarda kullanıldığını yukarıda söylemiştik. Vefânın temel anlamının Kur'an'daki bağlamlarına geçmeden bu anlama ilişkin fikir verir düşüncesiyle yakın ve zıt anlamlıları üzerinde durmak istiyoruz. Kelimenin asıl anlamı esas alındığında yakın anlamlılarının "temme ve kemule" olduğu rahatlıkla söylenebilir. Önce "temme" kelimesini görelim. Bu kelimenin Kur'an'daki bağlamları şöyledir: Nimeti, nuru tamamlama,¹⁰ Allah'ın vadinin (sözünün) gerçekleşmesi,¹¹ Allah'ın Hz. Musa ile buluşmayı önce

(Kahire: el-Muessesetu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li't-Te lif ve'l-Enbâ ve'n-Neşr – ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te lif ve't-Terceme, 1964), 15:583-587.

⁹ bk. Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Muhammed ed-Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfâzi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Hasen Ebû'l-Azm (Kâhire: yy., 1996), 2:295; Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Muhammed ed-Dâmegânî, *Kâmusu'l-Kur'an*, thk. Abdulazîz Seyyid el-Ehl (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 1983), 492-493. Vefânın Kur'an'daki anlamları ve bağlamlarını inceleyerek oluşturduğumuz başlık ve alt başlıklar Firuzâbadî'nin Besâir adlı eserinde vefâ maddesinde verilen örnek ayetlerle ve gruplandırılmalarla örtüşmektedir. Zira o, "Tam olmak/yapmak" maddesine örnek olarak "ölçü ve tartıyı tam yapmak", "ahdi yerine getirmek", "Hz. İbrahim'in Allah'a ve insanlara karşı görevini tam yerine getirmesi" anlamına gelen ayetleri vermiştir. Ayrıca "amellerin karşılığının tam verilmesi, uyku, ölüm, Allah'ın Hz. İsa'yı öldürmek isteyen Yahudilerden kurtarması"na dair ayetlere yer vermiştir. Bk. Meccuddîn Muhammed b. Yakûb el-Firuzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Lecnetu İhyâ i't-Turasi'l-İslâmî, 1996), 5:245. Ancak o "Tam olmak/yapmak" maddesi altında "ahdi yerine getirmek"i koyarken, biz onun yerine "amellerin karşılığının tam verilmesi"ni koyduk. Firuzâbadî kadar sistemli olmasa da Râgıb el-İsfehânî başlıklarımızı içerecek örnek ayetlere ve anlamlandırılmalara yer vermiştir. Bk. Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fi Garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrût: Dâru'l-Marife, ty.), 527.

¹⁰ Yûsuf 12/6, Saff 61/8. Ayrıca bk. Bakara 2/150, Fetih 48/2, Tevbe 9/32, Tahrîm 66/8.

¹¹ A râf 7/137; Hûd 11/19.

otuz gece olarak belirleyip sonra on gece artırması ve buluşmanın kırk güne tamamlanması,¹² Hz. Musa'nın Hz. Şuayb'a hizmetini sekiz yıldan on yıla tamamlaması,¹³ Allah'ın hacı ve umreyi eksiksiz yerine getirmeyi emretmesi,¹⁴ yapılan antlaşmanın süresini tamamlama,¹⁵ Allah'ın bir takım hususlarda imtihana tabi tuttuğu Hz. İbrahim'in başarılı olması/onu tam yerine getirmesi.¹⁶ Bu içeriklerde geçen "temme"nin türevleri lafız olarak yukarıdaki sırayla yutimmu, mutimmu, vetemmet, fetemme, etmemte, etimmu, feetimmû ve feetemmehunne biçimindedir.

Vefâ kelimesinin diğer yakın anlamlısı "kemule" kelimesi Kur'an'da tukmilu, ekmeltu, kâmileton, kâmileten, kâmileyni şeklinde geçer. Bunların bağlamları ise sırasıyla şöyledir: Ramazan ayı orucunun gün olarak bir aya tamamlanması,¹⁷ Allah'ın dini kemale erdirmesi,¹⁸ ihramlı olduğu halde hastalık veya başındaki rahatsızlıktan dolayı tıraş olmak zorunda kalanların kurban kesmeye gücü yetmeyecekse hac sırasında üç gün, memleketine döndükten sonra yedi gün olmak üzere tam on gün oruç tutması,¹⁹ insanların İslam'a girmesine engel olanların hem kendi günahlarını tam olarak/eksiksiz hem de engelledikleri kimselerin günahlarını yüklenmesi,²⁰ annenin çocuğunu emzirmeyi iki yıla tamamlaması.²¹

Asıl anlamı "tam olmak" olan vefâ kelimesinin zıt anlamlısı ise "terk etmek" anlamında "gadr"dır.²² Söz konusu kelime Kur'an'da iki kez geçmektedir. Biri kıyamet günü insanların hiçbiri bırakılmaksızın haşr edileceğinden (bir araya toplanacağından) bahseden Kehf Sûresi 47. Ayettedir. Verilen ayette "gadr" kelimesi olumsuz haliyle "lem nugâdir" şeklinde geçer. "Terk etmek" anlamına gelen "gadr"ın Kur'an'da kullanıldığı diğer yer aynı sûrenin 49. ayetidir. Bu ayette günahkârların ahirette amel defterlerindeki yazılanlardan dehşete kapılmaları ve

¹² A râf 7/142.

¹³ Kasas 28/27.

¹⁴ Bakara 2/196.

¹⁵ Tevbe 9/4.

¹⁶ Bakara 2/124.

¹⁷ Bakara 2/185.

¹⁸ Mâide 5/3.

¹⁹ Bakara 2/196.

²⁰ Nahl 16/25.

²¹ Bakara 2/233.

²² Râgıb el-İsfehâni, *Mufredât*, 527.

"Büyük küçük hiçbir şey bırakmamış hepsini sayıp dökmüş." şeklinde sözleri yer almaktadır. Bağlamı verilen ayette gadr ifadesi eksik bırakmamak anlamında "lâ yugâdiru" biçiminde yer alır.

Vefâ kelimesinin "tam olmak" anlamındaki yakın ve zıt anlamlılarını gördüğümüze göre bu anlamın Kur'an'daki kullanım alanlarını inceleyebiliriz. Vefâ kelimesinin asıl anlamı için Dâmegânî her ne kadar Vücûh ve'n-Nezâir adlı eserinde sadece Hz. İbrahim'in vefâ ile nitelenmesine²³ ilişkin ayeti örnek verse de kelimenin Kur'an'daki bağlamları incelendiğinde bu anlamın Kur'an'da üç farklı alanda kullanıldığı görülür. Bunlar şu şekilde başlıklandırılabilir; a. Hz. İbrahim'in Allah'a ve insanlara karşı sorumluluklarını tam yerine getirmesi. b. Ölçü ve tartıyı tam, doğru yapmak. c. Amellerin karşılığını tam vermek. Şimdi bunları sırayla görelim.

2.1.1. Hz. İbrahim'in Allah'a ve İnsanlara Karşı Sorumluluklarını Tam Yerine Getirmesi

Kur'an-ı Kerimde insan vasfı olarak vefâ, sadece bir yerde Hz. İbrahim için kullanılır. Bu, "Her şeyi tastamam yapan İbrahim." anlamındaki "ve ibrahîmellezî veffâ" ayetidir.²⁴ Râgıb el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Firûzâbâdî (ö. 817/1415) Hz. İbrahim'in Kur'an'da vefâ ile nitelenmesini şu şekilde açıklar: O, Allah'ın Tevbe Sûresi 111. ayette işaret ettiği şeyler hususunda kendisinden istenilenleri tam olarak yerine getirmek için çaba gösteren biriydi. Bu ayette şöyle buyrulur: "Allah mü'minlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır. Hz. İbrahim, Allah'a itaat hususunda malını çokça infak etmiş, canından değerli gördüğü evladını kurban etmeye yönelmiştir. Yine onun vefâ ile nitelenmesine Bakara Sûresi 124. ayet de işaret eder. Bu ayette belirtildiği üzere Allah Hz. İbrahim'i bir takım sınavlara tabi tutmuş o bu sınavları tam olarak başarmıştır."²⁵

Hz. İbrahim'in vefâ ile nitelenmesini müfessirler Allah için tebliği yerine getiren, O'nun emirlerini kavmine tam ulaştıran,²⁶ İslam'ın hükümlerini ve kendisine emredilen taatlerin tamamını tam olarak

²³ Dâmegânî, *Vücûh ve'n-Nezâir*, 2:295.

²⁴ Necm 53/37.

²⁵ Râgıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 527; Firûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyiz*, 5:245.

²⁶ Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Muessesetu't-Târihi'l-Arabî, 2002), 4:165.

yapan,²⁷ akitleri yerine getiren ve her şeyi tastamam yapan,²⁸ Allah'ın farz kılmış olduğu hususlara riayet eden, onlardan herhangi bir şeyi eksik bırakmayan²⁹ şeklinde açıklamışlardır.

Zemahşerî (ö. 538/1143) bu ayet bağlamında Hz. İbrahim'in tastamam yerine getirdiği görevleri şu şekilde sıralamaktadır: İlahi elçilik görevini yerine getirmesi, peygamberliğin ağır yüklerini tek başına üstlenmesi, evladını kurban etme emrine ve Nemrud'un ateşine sabretmesi, misafir ağırlaması ve bizzat kendisinin onlara hizmet etmesi.

Zemahşerî bu bağlamda Hz. Peygamberden iki, Hasan-ı Basrî'den (ö.110/728) bir rivâyet aktarmaktadır. Hz. Peygamberden aktardığı rivayetin ilki, "Hz. İbrahim her sabah dört rekât duha namazı kılarak amelini tamamlardı." şeklindedir. İkincisi ise Hz. Peygamber'in, Hz. İbrahim'in vefâ ile nitelenmesini başka bir açıdan açıklar mahiyetteki sözüdür. Rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: Allah'ın dostu İbrahim'i niçin vefâ diye vasıflandırdığını size söyleyeyim mi? Çünkü o, sabah akşam şu ifadeyi tekrar ederdi: "Fe subhanellâhi hîne tumsüne ve hîne tusbihûn ve lehu'l-hamdu fi's-semâvâti ve'l-erdi ve aşiiyyen ve hîne tuzhirûn". Zemahşerî'nin belirttiğine göre Hasan-ı Basrî bu hususta şöyle demiştir: "Hz. İbrahim'e Allah neyi emretmişse mutlaka yerine getirmiştir".³⁰

Öyleyse vefâ kelimesinin kök anlamının "tam olmak" olduğu hatırlanırsa kendisinden talep edilen her şeyi tam yapması ve bunun

²⁷ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te`vili Âyi'l-Kur`ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 22:78. Ayrıca Taberî bu ayete ilişkin gelen rivayetleri şu başlıklar altında toplar: Hz. İbrahim'in, Rabbinin tebliğ etmesini istediği şeyleri tam tebliğ etmesi, oğlunu kurban etmeyi rüyasında görünce onu gerçekleştirmesi, İslam'ın hükümlerinin tamamını yerine getirmesi, her gün sabah akşam "fe subhanellâhi hîne tumsüne ve hîne tusbihûn (Rûm 30/17) ayeti tekrar etmesi, Rabbi için günlük yapacağı ameli yapması. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22: 74-78.

²⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Umer b. Huseyn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 29:14.

²⁹ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi li-Âhkâmi'l-Kur`ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2006), 20:53.

³⁰ Rûm 30/17-18; Râgıb el-İsfehânî, *Mufredât*, 528; Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Umer b. Muhammed el-Harizmî *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te vil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad (Riyad:Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 5:646, 647. Krş. Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri (Necm Süresi)*, Çev. Abdulaziz Hatip ve Ömer Çelik (İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yay., 2020), 6:457, 458. Mâturidî Zemahşerî kadar geniş olmasa da onun yorumuna benzer yorumlar yapmıştır. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturidî es -Semerkandî, *Te`vilâtu'l-Kur`ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu v.d. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2009), 14:213.

için tüm imkânlarını seferber etmesi Hz. İbrahim'in bu vasfıyla yakından ilişkilidir, denilebilir. İşte bu yönlerden olsa gerek o Kur'an'da güzel örnek/üsve-i hasene³¹ olarak gösterilir.

2.1.2. Ölçüyü, Tartıyı Tam Ve Doğru Yapmak

Vefânın "tam olmak" anlamında kullanıldığı bağlamlardan biri ölçü ve tartının tam olması idi. Bu bağlamda kullanılan vefâ kelimesi ve türevlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Bunlardan biri Yûsuf Sûresi 59. ayette Mısır'da maliyeden sorumlu olan Hz. Yûsuf'un çocukken kendisini çekemeyip kuyuya atan sonra da kendisine muhtaç olan kardeşlerine iyi davranması, istedikleri tahıl cinsinden erzakı bol bol (tam ölçekle) vermesi bağlamında vefânın türevi "ûfi" şeklinde geçer. Ayetin ilgili kısmı şöyledir: "elâ teravne ennî ûfil-keyle".³²

A'raf Sûresi 85. ayette Medyen halkına gönderilen Şuayb peygamberin onlara bildirdiği Allah'ın emirleri arasında ölçü ve tartının tam yapılması da vardır. Ayetteki ilgili ifade kalıbı "evfu'l-keyle"dir. Bu peygamberin, halkına benzer uyarılarını içeren diğer bir anlatım Hûd Sûresi 84-85 ve Şu'arâ Sûresi 181-182. ayetlerinde yer alır. Şu'arâ Sûresinde ayrıca doğru bir terazinin kullanılması, Hûd Sûresinde buna ek olarak ölçünün adaletle yapılması hususu özellikle zikredilir. İlgili ayet kesitleri sırasıyla şöyledir: "vezinû bi'l-kistâsi'l-mustekîm", "evfu'l-keyle ve'l-mizâne bi'l-kist.".

En'âm Sûresi 152. ayette yetimleri koruyup kollamakla sorumlu olan kimsenin onların servetlerine/mallarına ancak faydaları yönünde tasarrufta bulunması salık verildikten sonra ölçü ve tartıyı da adaletle yapması istenir. Burada da A'raf Sûresi 85. ayetteki ifadenin aynısı "evfu'l-keyle" kullanılır. Vefâ kelimesinin ölçü ve tartıyla birlikte kullanıldığı benzer bir bağlam İsrâ Sûresi 35. ayettir. İlgili ayette de "evfu'l-keyle" ifadesi kullanılır. İlâveten burada -Şuayb peygamberin özelinde olmasa da Hûd Sûresi ve Şu'arâ Sûresinde olduğu gibi- doğru terazi ile tartma hususuna dikkat çekilir. Ayetteki ifade "ve zinû bilkistâsi'l-mustekîm"dir.

³¹ Mümtehine 60/4.

³² Aynı kelime Yûsuf Sûresi 88. ayette de yer alır. Bu kelime burada kardeşlerinin Hz. Yûsuf'a ikinci kez az bir bedelle gidip ondan bol bol (tam ölçekle) tahıl istemeleri bağlamında geçer.

Kur'an'da ölçü ve tartının tam, doğru yapılması emredildiği gibi eksik yapılması yasaklanır ve bu tür davranışı sergileyen kınanır. Bu anlamdaki kelimeler “taffefe, behase ve hasira”dır. Şimdi ölçü ve tartının tam, doğru yapılmasının Kur'an'daki anlatımını ve önemini daha iyi kavrayabilmek için bir de ölçü ve tartıyı eksik yapmanın işlendiği ayetlerle konuyu ele alalım. Birinden mal alırken ölçü ve tartıyı tam, verirken eksik veren anlamına gelen “taffefe” fiilinin ism-i fail formu mutaffif, çoğul olarak Mutaffifin Sûresinin ilk ayetinde geçer ve bu tavrı sergileyenler “veyl” ifadesiyle kınanır. İkinci ve üçüncü ayet ise mutaffif kelimesini açıklar mahiyettedir. İlgili üç ayetin anlamı şöyledir: “Eksik ölçüp tartanların vay haline! Onlar, insanlardan ölçerek bir şey aldıklarında tam ölçerler. Kendileri başkalarına bir şey vermek için ölçüp tarttıklarında ise haksızlık ederler.” Kur'an'da “taffefe” kelimesinin geçiş şeklini ve anlamını bizzat ayetten görebilmek için söz konusu üç ayeti ibare olarak vermek istiyoruz. “Veylun li'l-mutaffifin. Ellezîne izektâlû âlennâsi yestevfûn. Veizâ kâlûhum ev ezenûhum yuhsirûn.”³³

Ölçü ve tartıyı eksik yapmayı nehyeden ayetlerde bu anlamı karşılayan diğer kelimeler “behase ve hasira” idi. Bu kelimenin geçtiği ayetlerden birinde Şuayb Peygamberin kavmine ölçüyü, tartıyı tam, doğru yapmaları, insanların mal ve eşyalarını eksik vermemeleri, onlara haksızlık etmemeleri yönünde tavsiyelerde bulunduğu anlatılır. Kelimenin türevi ayette “insanların mal ve eşyalarını eksik vermeyin” anlamında “velâ tebhasun'nâse eşyâ'ahum” ifadesinin içinde geçmektedir. ³⁴ Bu ifadenin hemen öncesinde ise ölçü ve tartıyı tam, doğru yapın anlamında “fe evfu'l-keyle ve'l-mizâne” ifadesi yer alır. Dikkat edilirse bu ayette vefâ kelimesi “evfu'l-keyle ve'l-mizâne” şeklinde emir olarak, “behase” ise “velâ tebhasun'nâse eşyâ'ahum” şeklinde nehiy kalıbında birbirlerini tamamlar mahiyette kullanılmıştır. “Hasira” kelimesi ile ilgili örneğimize gelince ayette ölçü ve tartıda hile yapanlardan bahsedilirken eksik tartma anlamında “hasira/ahsara” fiili olumsuzluk eki almadan kullanılmıştır. İlgili ayet lafzı şöyledir: “ve izâ kâlûhum ev ezenûhum yuhsirûn”.³⁵

³³ Mutaffifin 83/1-3.

³⁴ A' râf 7/85.

³⁵ Mutaffifin 83/3.

İşte vefâ kelimesi ölçü, tartıyla kullanıldığında tam, doğru yapmak anlamına gelir ve bu davranışı sergileyenler övülür. Buna karşın "taffefe, behase ve hasira" ölçü ve tartıyla kullanıldığında eksik yapmak anlamına gelir ve böyle bir tutum sergileyenler kınanır.

2.1.3. Amellerin (Dünya ve) Ahiret Karşılığını Tam Vermek

"Tam olmak" anlamında vefâ kelimesinin Kur'an'da kullanıldığı diğer bağlam, amellerin/yapıp etmelerin (dünya ve) ahiretteki ecrinin/karşılığının tam verilmesidir. Bunların Kur'an'da genel ve özel bağlamlarda işlendiği söylenebilir. Genel kullanım için insana yaptığı her şeyin, amellerin, iyiliğin ve Allah yolunda harcanan her şeyin karşılığının verileceğinin anlatıldığı ayetler örnek verilebilir. Sırasıyla bu ayetlerin ilgili lafızları şöyledir: "ve tuveffâ kullu nefsin bimâ 'amilet",³⁶ "ve emme'l-lezîne âmenû ve 'amilu's-sâlihâti fe yuveffihim ucûrahum",³⁷ "vemâ tunfikû min şey'in fî sebîlillahi yuveffe ileykum".³⁸ Karşılığın tam verileceği hususların Kur'an'daki özel bağlamlarına ise şunlar örnek olabilir: Hûd Sûresi 109. ayette müşriklerin tapındıkları putların onları kötü bir akibete sürüklediklerine işaret edildikten sonra hak ettikleri cezânın eksiksiz verileceği bildirilir. Bu ayette vefa ile ilgili olan kelime "muveffûhum"dir. Aynı sûrenin 111. ayetinde Hz. Musa'ya verilen kitaptaki emirleri uygulama hususunda kavminin ihtilafa düşmesi konu edildikten sonra onlara bu tutumlarının karşılığının tam verileceği belirtilir. Ele aldığımız ayette vefânın türevi olarak "leyuveffiyennehum" kelimesi yer alır. Âl-i İmrân Sûresi 25. ayette sayılı günler dışında kendilerine ateşin dokunmayacağını söyleyen Yahudiler konu edildikten sonra herkese hak ettiğinin tam verileceği gün hatırlatılır ve yapılanların karşılığını görmekten kaçışın söz konusu olmayacağı vurgulanır. Örnek olarak verdiğimiz bu ayette vefâ ile ilgili olan kelime "vuffiyet"tir. Aynı sûrenin 161. ayetinde Uhud Savaşı'nda (3/625) Hz. Peygamberin yerleştirdiği okçuların bir kısmının düşmanın geri püskürtüldüğünü zannedip ganimete koşması, sanki Peygamberin kendilerine ganimet vermeyeceği izlenimi vermeleri üzerine Allah, zimmetine mal geçirenin mahşer günü bu malın hesabını göreceğini, o

³⁶ Nahl 16/111. Benzer ayetler için bk. Necm 53/41, Zümer 39/70, Ahkâf 46/19.

³⁷ Âl-i İmrân 3/57. Benzer ayetler için bk. Nisâ 4/ 173, Fâtır 35/30.

³⁸ Enfâl 8/60.

gün herkese yaptığığın karşılığın tam olarak vereceğini bildirir. Bu ayette ise “tuveffâ” vefânın türevi olarak yer alır. Nûr Sûresi 25. ayette iffetli kadınlara iftira atanlara Allah’ın hak ettikleri cezâyı tam vereceği ifade edilir. Söz konusu ayette vefânın türevi olan kelime “yuveffihim”dir. Bakara Sûresi 281. ayette ise borç para vererek yardımda bulunan kimselerin borçlunun darda olması durumunda ona mühlet vermesi hatta imkânı varsa alacağından vazgeçmesi salık verilir. Daha sonra Allah’ın huzuruna çıkılacağı günden korkulması gerektiği vurgulanır ve herkese yaptığığın karşılığın tam verileceği bildirilir. İlgili ayetteki “tuveffâ” kelimesi vefânın türevidir.

Yukarıda verilen örnek ayetlerde dünyada iyi veya kötü davranış sergileyenlerin sergiledikleri davranışlara göre dünyada veya ahirette karşılıklarının tam verileceği bildirilir. İnanmayan, Allah’ın emir ve yasaklarına uymayan, kötülük yapan kimselerin yaptıklarının yanına kâr kalmayacağı, onlara karşılıklarının tam verileceği anlatılır. Bunun dışında Allah Hûd Sûresi 15-16. ayetlerde ahirete yönelik bir çabası, beklentisi olmayan sadece dünyalık isteyenlere istediklerini tam vereceğini ama onlar için ahirette cehennem azabından başka bir şey olmayacağını vurgular. Burada da vefânın türevi olan “nuveffi” geçer.³⁹ Kur’an’da amellerin karşılığın tam verileceği vurgulandığı gibi bu hususta haksızlık edilmeyeceği, karşılığın eksik verilmeyeceği de vurgulanır. Bu bağlamda haksızlık etmek, eksik vermek anlamında “zaleme ve behase” kelimeleri kullanılır. Şimdi amellerin dünya ve ahiret karşılığın tam verileceğine ilişkin Kur’an’daki anlatımı ve bunun önemini daha iyi kavrayabilmek için konuya bir de bu açıdan bakalım. Bu çerçevede “zaleme ve behase” kelimelerini içeren birer ayeti örnek olarak görelim. “Zaleme” kelimesinin yer aldığı bir ayette her insanın yaptığı işe göre bir derecesinin olduğu, Allah’ın bu derecelere göre karşılığı tam vereceği ve insanlara asla haksızlık edilmeyeceği bildirilmektedir. Bu ayette vefânın zıttı olan “yuzlemûn” kelimesinin başına “lâ” olumsuz edatı gelmiştir.⁴⁰ Çünkü kendinden önce vefânın olumlu formu “veliyuveffiyehum” geçmiş, anlam birbirini tamamlar mahiyette “karşılığı tam verilir, zulm edilmez” şeklinde olmuştur.

³⁹ Benzer anlamda ayetler için bk. Bakara 2/201, 202, Âl-i İmrân 3/145.

⁴⁰ Ahkâf 46/19.

"Behase" fiiline ilişkin örneğe gelince söz konusu fiilin geçtiği ayetlerden birinde yalnızca dünya hayatını ve onun hoşta giden güzelliklerini isteyenlere bu dünyada çalışıp çabaladıklarının karşılığının tam verileceği ve hak ettikleri şeyi bu dünyada eksiksiz alacakları anlatılmaktadır. İlgili ayette vefânın zıttı olan "yubhasûn" kelimesinin başına yukarıda "yuzlamun"da olduğu gibi "lâ" olumsuz edatı gelmiştir.⁴¹ Çünkü bu ifadeler anlam bakımından birbirlerini tamamlar mahiyettedir.⁴²

İşte insanın yapıp etmelerinin ecrini Allah'ın tam vermesi ona haksızlık etmemesi Allah insan arasındaki ahlâkî münasebeti ifade eder. Şöyle ki, Allah insandan ölçü ve tartıyı tam yapmasını, hem Allah'la hem insanlarla yaptığı sözleşme ve antlaşmayı eksiksiz yerine getirmesini talep eder. İnsan Allah'ın verdiği iradeyi kullanarak söz konusu isteğe ya olumlu ya da olumsuz cevap verir. Allah adaleti gereği insanın sergilediği tavra göre onu ya mükâfatlandırır ya da cezalandırır. Kur'an'da vefâ kelimesinin geçtiği yerlerde bu ilişki rahatlıkla görülebilir. İşte Allah'ın emri ve nehyi karşısında insanın olumlu veya olumsuz tavır sergileyebilmesi, buna mukabil Allah'ın ona adaleti gereği rahmet veya azap etmesi Allah ile insan arasındaki ahlâkî boyut olarak nitelendirilir.⁴³

Kur'an'da vefâ kelimesinin Allah insan, insan insan ilişkisi düzlemindeki bu boyutu, onun bu kelimeyi cahiliye dönemindeki kullanımından çok farklı bir boyuta taşıdığını da gösterir. İslam öncesi Arap toplumunda vefâ dünya hayatı için kabile düzeyinde geçerlidir. Çünkü birçok şey kabile uğruna yapılır. Aynı zamanda onlarda ahiret hayatı çok belirgin değildir, hayat dünya hayatından ibarettir. Kur'an'la birlikte vefâ kabile dışına taşar, sadece kabilenin bir ferdine verilen sözün veya yapılan alışverişte ölçünün tam yapılması değil, genel olarak

⁴¹ Hûd 11/15.

⁴² "Daze" fiili ecr ile birlikte kullanılan vefânın zıttı olarak düşünülebilir. Kur'an'da bu kelime, melekleri Allah'ın kızları sayan müşriklerin onları sembolize eden putları da kadın isimleriyle isimlendirmeleri, erkek isimleri ise kendileri için kullanmaları bağlamında geçmektedir. Söz konusu paylaşımın haksız olduğu Necm 53/22'de şu ifadelerle vurgulanmaktadır "tilke izen kismetu dîza."

⁴³ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul:Yeni Ufuklar Neşriyat ty.), 95.

insanlara verilen sözün, yapılan alışverişte ölçünün tam yapılması istenir.⁴⁴

2.2. Ahdi, Akdi ve Nezri Yerine Getirmek

Kur'an'da vefâ ahd/sözleşme, akid/antlaşma ve nezr/adak kelimeleriyle birlikte de kullanılır. Kelime ahd ile birlikte Kur'an'da çeşitli bağlamlarda geçer. İlk örnek Bakara Sûresi 40. ayettir. Allah, İsrailoğullarına verdiği nimeti hatırlamalarını istedikten sonra sözlerini yerine getirmelerini eğer bunu yaparlarsa kendisinin de onlara verdiği va'di yerine getireceğini bildirmektedir. Örnek olarak verdiğimiz ayette yer alan “evfû” ve “ûfi” kelimeleri vefânın türevleridir.

Vefânın ahd ile birlikte kullanıldığı bağlamlara verilebilecek diğer örnek ayetler şunlardır: Âl-i İmrân Sûresi 76. ayette Yahudilerden bazılarının kendilerine emanet edileni hemen teslim ettikleri diğer bazılarının ise teslim etme hususunda ayak dırttikleri, ağırdan aldıkları anlatılır. Sonra emaneti iade etmede ahdine sadık kalanlar övülür. Bu ayette vefâ ile ilgili kelime “evfâ”dır.

Tevbe Sûresi 111. ayette Allah yolunda çarpışanların canlarını cennet karşılığı satın aldığı, bu va'din Tevrat İncil ve Kur'an'da yer aldığı ifade edilir. Ardından sözüne en bağlı olanın Allah olduğu ifade edilir. Burada da Âl-i İmrân Sûresi 76. ayette olduğu gibi “evfa” kelimesi kullanılır. Ancak buradaki kullanım ism-i tafdil formundadır.

Fetih Sûresi 10. ayette Hudeybiye'de biat edenlerden verdiği sözü tutanlara büyük ecir verileceği bildirilir. Ele aldığımız ayette son iki örnekte olduğu gibi vefâ kelimesinin “evfâ” kalıbı kullanılır. Buna ilişkin başka ayetlerde, mü'minlerin ve iyilik yapanların özelliği olarak sözünde durmaktan bahsedilir.⁴⁵ Allah'ın emirlerinin, Allah'a ve Allah adına verilen taahhütlerin tam olarak yerine getirilmesi istenir.⁴⁶ Bu ayetlerde sırasıyla vefânın türevleri olan “ve'l-mûfûne” ve “evfû” kelimeleri kullanılır.

Kur'an'da bir taraftan verilen sözün tutulması emredilir ve bu emri yerine getirenlere ecirler verileceği bildirilirken diğer taraftan bu emri

⁴⁴ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dîni ve Ahlâki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yay., 2019), 156-157. Vefâ kelimesinin yatay ve dikey anlamda kullanışına ilişkin geniş değerlendirme için bk. Mesut Okumuş, “Kur'an'da Vefa/Ahde Vefa”, *Peygamberimiz ve Vefa Toplumuna* (Ankara: DİB Yay., 2021), 37-41.

⁴⁵ Bakara 2/177. Ayrıca bk. Ra d 13/20, Nahl 16/91, İsrâ 17/34, İnsan 76/7, vd.

⁴⁶ En âm 6/152; bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3:547; İsrâ 17/34.

yerine getirmeyenler yani ahdi bozanlar, sözü yerine getirmeyenler yerilir. Konuyu tamamlayıcı mahiyette ahdi bozma, yerine getirmeme anlamında kullanılan kelimeler üzerinde durmak istiyoruz. Bu kelimeler "nekada, nebeze ve nekese"dir. Her bir kelimeyi içeren bir ayetin muhtevasını ve lafzını örnek vererek Kur'an'da sözünde durma anlamında vefânın önemine bir de bu açıdan bakmak istiyoruz. "Nekada" fiilinin geçtiği bir ayette Allah'a kesin olarak verdikleri söze sâdik kalan ve anlaşmalarını bozmayanlardan övgüyle bahsedilmektedir. Bu ayette "nekada" fiili antlaşmalarını bozmazlar anlamıyla "velâ yenkudûne" biçiminde olumsuz edatıyla geçer.⁴⁷ Çünkü aynı bağlamda vefanın türevi yûfûne olumlu halde geçmektedir. Böylece vefânın zıttı olan "nekada"nın olumsuzluğu ile vefanın olumlu hali birbirini tamamlamış olmaktadır. "Nebeze" fiilinin geçtiği ayetlerden birinde ise nüzul dönemindeki Yahudilerin atalarının her söz verdiklerinde, içlerinden bir kısmının sözlerinden döndüğü haber verilmektedir.⁴⁸ Söz konusu ayetteki "nebezehu" ifadesi vefânın zıttı olarak yer almaktadır. Şimdi de "nekese" fiilini ele alalım. Bu kelimenin geçtiği ayetlerden biri olan Tevbe Sûresi 19. ayette müşriklerin antlaşma yapıp yeminlerini bozmaları ve İslam dinine dil uzatmaları durumunda bu davranışlarına son vermeleri için küfrün elebaşlarıyla savaşılması emredilmektedir.⁴⁹ İlgili ayetteki "nekesû" kelimesi vefânın zıttıdır. Kur'an'da vefânın birlikte kullanıldığı kelimelerden diğeri akiddir. Buna Mâide Sûresi 1. ayetin ilk ifadeleri örnek olabilir. Zira ayetin bu kesitinde iman edenlerin akidleri yerine getirmeleri istenirken "evfû bi'l-ukûd" ifadesinde vefânın türevi "evfû" kelimesi kullanılır. Son olarak adak ile vefânın Kur'an'da birlikte kullanıldığı yere örnek vermek istiyoruz. Adak ile vefânın birlikte zikredildiği yer, Hac Sûresi 29. ayettir. Burada hacda ihramdan çıkıp tıraş olduktan sonra adakların (nezirlerin) yerine getirilmesi istenir. Bu ayette "ve'l-yûfû" ifadesi vefânın türevi olarak yer alır.

2.3. Kurtarmak, Canını Almak, Uyutmak

⁴⁷ Ra'd 13/20-21.

⁴⁸ Bakara 2/100.

⁴⁹ Tevbe 9/12.

Vefâ kelimesi genelde vücûh ve nezâir eserlerinde vefâ maddesinde değil, “teveffi” maddesinde geçer.⁵⁰ Söz konusu eserlerde “teveffâ” kelimesine, başlığa taşıdığımız anlamlar verilmiştir. Buna göre “teveffâ”nın Kur’an’daki bir anlamı, Allah’ın, Hz. İsa’yı öldürmek isteyen Yahudilerden kurtarmasıdır. Bu anlam “iz kalellâhu yâ ‘İsâ innî muteveffîke ve râfi‘uke ileyye” şeklindeki ayet kesitinde “teveffâ”nın ismi fail kalıbı “muteveffi” ile karşılaşılır.⁵¹

“Teveffâ”nın Kur’an’daki diğer anlamı ölümdür. Bakara Sûresi 234. ayette dört ay on gün iddet beklemesi gereken eşin, kocasının ölme durumu ifade edilirken teveffâ fiilinin muzari-meçhul hali kullanılmaktadır. Ayetin ilgili kesiti şöyledir: “Vellezîne yuteveffevne minkum ve yezerûne ezvâcâ”. Vefânın türevi olan ve canını almak anlamına gelen teveffâ kelimesinin ayetlerdeki bağlamlarına ve ifade biçimlerine birkaç örnek daha vermek istiyoruz. Firavun’un kendisine arka çıkması için sihirbazları Hz. Musa’nın karşısına çıkarması ancak onların tehditlere aldırmandan iman edip “canlarımızı Müslüman olarak al” diye Allah’a yakarmaları “veteveffenâ”⁵² kelimesiyle, zina eden kadınların ölüm gelinceye kadar evde tutulmaları “yeteveffâhunne”⁵³ ifadesiyle, meleklerin Allah’ın emir ve nehiyelerine uyan-uymayan kimselerin canını almaları “teteveffâhum”⁵⁴ ibaresiyle, insanın yaratılışının çeşitli aşamaları anlatılırken kiminin erken kimininse geç yaşta canlarının alınması “yuteveffâ”⁵⁵ lafzıyla, canı meleklerin alması

⁵⁰ Mukâtil b. Suleymân, *el-Vücûh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’ani’l-Azîm*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Bağdad: Mektebetu’r-Ruşd, 2011), 126-128; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’ani’l-Azîm*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Bağdad: Vizâratu’s-Sekâfe ve’l-İlam, 1988), 300-301; Ebû Abdîrrahmân İsmâil b. Ahmed el-Hîrî, *Vücûhu’l-Kur’ân*, thk. Fâtîma Yûsuf el-Hiyemî (Dîmaşk: Dâru’s-Sekâ, 1996), 82; ed-Dâmegânî, *Kâmûsu’l-Kur’ân*, 492-493; Ebu’l-Ferec İbnu’l-Cevzî Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali Muhammed, *Nuzhetu’l-Ayuni’n-Nevâzir fi İlmi’l-Vücûh ve’n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kazım er-Rîdâ (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1984), 213, 214.

⁵¹ Âl-i İmrân 3/55. Bu konuyla ilgili diğer ayet için bk. Mâide 5/117; Mukâtil b. Suleymân, *Vücûh ve’n-Nezâir*, 126-128. Hîrî, *Vücûhu’l-Kur’ân*, 82.

⁵² A râf 7/126. İman edenlerin Müslüman olarak ölmek için Allah’a yakarışlarını konu edinen ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/193, A râf 7/126, Yûsuf 12/101.

⁵³ Nisâ 4/15.

⁵⁴ Nahl 16/32’de meleklerin Allah’ın razı olduğu kimselerin canını alma biçimi, şu ayetlerde ise razı olmadığı kişilerin canını alma şekli anlatılır: Nisâ 4/97, A râf 7/137, Enfâl 9/50, Nahl 16/28, Muhammed 47/27. Bu ayetlerde meleklerin canlarını alma esnasında olumsuz insan tipine karşı acımasız tavırları ibret verici sahnelerle sunulmaktadır.

⁵⁵ Hac 22/5, Mü min 40/61.

"teveffethu"⁵⁶ kelimesiyle, öldürenin Allah olması "yeteveffâkum"⁵⁷ ifadesiyle, Hz. Peygambere düşmanlık edenlerin cezâlarını ya peygamber hayattayken ya da öldükten sonra görecekleri "neteveffeyennâke"⁵⁸ ifadesiyle karşılanır.

Kur'an'da "teveffâ" kelimesinin bir diğer manası uykudur. En'âm Sûresi 60. ayette Allah'ın insanı uykuya daldırması, canını alması anlamına gelen teveffâ ile ifade edilmektedir ki ayetin ilgili ifadesi şöyledir: "Ve huvellezî yeteveffâkum bi'l-leyl".⁵⁹ Uykunun ölüm anlamına gelen "teveffâ" ile ifade edilmesi ilginçtir. Bu hususu Râzî (ö.606/1210) şu şekilde açıklamaktadır: Uyku hali, duyan ve hisseden ruhların, zahirden çıkıp bâtına dalmasıdır. Burada duyu organları zahirî açıdan işlevsel değildir. Ölüm halinde ise bedenin tamamı hiç bir iş yapamaz. İşte uykuyla ölüm arasında böyle bir benzerlik olduğu için "vefât/ölüm" lafzını uyku için kullanmak doğru olmaktadır.⁶⁰

Böylece vefâ kelimesinin Kur'an'daki anlamları, bağlamları esas alınarak üç ana başlık altında işlendi. Tam Olmak; Ahdi, Akdi ve Nezri Yerine Getirmek; Kurtarmak, Canını Almak, Uyumak. Birinci başlık genel bir ifade olduğu için Kur'an'da kullanıldığı yerler esas alınarak Hz. İbrahim'in Vefâ İle Nitelenmesi, Ölçü, Tartıyı Tam ve Doğru Yapmak, Amellerin Karşılığını Tam Vermek şeklinde üç alt başlıkta incelendi.

Sonuç

Türkçede sevgiyi, dostluğu sürdürme, sözünde durma anlamına gelen vefâ kelimesinin Arapçadaki anlamı; tam olmak, bir şeyi tam yapmaktır. Kur'an'da bu kelime söz verme, antlaşma, adak, ölçü, tartı, karşılığını vermek anlamındaki kelimelerle yan yana gelerek sırasıyla; verilen sözü tutmak, anlaşma ve adağı yerine getirmek, ölçü ve tartıyı tam yapmak, karşılığı tam vermek manalarına gelir. Ayrıca ölmek, canını almak da vefânın türevi teveffâ kelimesi ile ifade edilir. Teveffâ kelimesinin Kur'an'daki diğer anlamları uyku ve Allah'ın Hz. İsa'yı öldürmek isteyen Yahudilerden kurtarmasıdır. Vefâ kelimesi Türkçede ifade edilen anlamıyla Kur'an'da yer almaz. Ancak böyle olması Kur'an'da bu

⁵⁶ En'âm 6/61, Secde 32/11.

⁵⁷ Nahl 16/70, Yûnus 10/104.

⁵⁸ Yûnus 10/46, Ra'd 13/40, Fâtır 35/77.

⁵⁹ Mukâtil b. Suleymân, *Vücûh ve'n-Nezâir*, 126-128. Hîrî, *Vücûhu'l-Kur'ân*, 82.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 13:13.

hasletin önemsenmediği anlamına gelmez. Nitekim Ahkâf Sûresi 15. ayette anne-babaya iyilik yapılması istendikten sonra kişinin annesine niçin iyilik yapması gerektiği anlatılır. Kur'an'da vefâ kelimesinin kullanımı ile Türkçedeki kullanımı arasında şöyle bir bağ kurulabilir: Türkçede vefâ dostluğu, iyiliği sürdürmenin kendisi iken, Kur'an'da dostluğu devam ettirilecek, iyiliği unutulmayacak kişilerin güzel hasletleridir.

Kur'an'da vefâ kelimesi bir yandan Allah'a verilen söz anlamına gelen "ahdullah" ifadesi ile birlikte geçerken diğer yandan günlük hayatta iç içe olunan ölçü, tartı, söz gibi kelimelerle geçer. İşte bu, insanın hem Allah'a hem de insana karşı sorumluluğuna işaret eder. İnsan bu sorumlulukların bilincinde hareket eder ve bunları tam yaparsa Allah ona ecrini/karşılığını tam verir. Sorumluluğunu yerine getirmediğinde Allah yine ona haksızlık etmeden karşılığını verir. İşte vefâ kelimesinin bu anlamı dünya ve ahiret düzleminde Allah ile insan arasındaki ahlâkî münasebetin ifadesidir.

Kur'an'da vefâ bağlamında insana sunulan emir ve yasaklar liste halinde verilmiş değildir. Özellikle vefâ ile nitelenen Hz. İbrahim'in örneğiyle, Hz. Şuayb'ın kavmine uyarılarıyla bu haslet somut hale getirilmiş, dünya ve ahiret hayatına etki eden olumlu olumsuz yönleri gösterilmiştir. İlki Allah'a ve insana karşı sorumluluğu yerine getiren güzel örnek, diğeri bu sorumlulukları göz ardı eden onları önemsemeyen kötü örnektir. Dünya ve ahiretini düşünen insana düşen görev Allah'a ve insana karşı sorumlulukları yerine getiren Allah'ın halili/dostu⁶¹ Hz. İbrahim'i örnek almak, bu sorumlulukları önemsemeyen kimselere örnek olmaktır.

⁶¹ Nisâ 4/125.

Kaynakça

- Abdulbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mucemü'l-Mufehres li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- ed-Dâmegânî, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Muhammed. *el-Vücûh ve'n-Nezâir li Elfâzi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Muhammed Hasen Ebû'l-Azm. Kâhire: yy., 1996.
- ed-Dâmegânî, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Muhammed. *Kâmûsu'l-Kur'an*. thk. Abdulazîz Seyyid el-Ehl. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983.
- Ebu's-Suud, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. 5 cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Riyadi'l-Hadise, ty.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzîbu'l-Luga*. thk. Abduselâm Muhammed Hârûn – Muhammed Alî en-Neccâr. 15 cilt. Kahire: el-Muessesetu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ ve'n-Neşr – ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1964.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakûb. *Besâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr. 6 cilt. Kahire: Lecnetu'İhyâ'î't-Turasi'l-İslâmî, 1996.
- el-Halil b. Ahmed, Ebu Abdîrrahmân el-Halil b. Ahmed b. Amr el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Hârûn b. Mûsâ, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-Azîm*. thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. Bağdad: Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İlam, 1988.
- el-Hîrî, Ebû Abdîrrahmân İsmâîl b. Ahmed. *Vücûhu'l-Kur'ân*. thk. Fâtîma Yûsuf el-Hiyemî. Dîmaşk: Dâru's-Sekâ, 1996.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî Muhammed. *Nuzhetu'l-Ayuni'n-Nevâzir fi İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*. thk. Muhammed Abdulkerîm Kazım er-Rîdâ. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1984.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mucemu Mekâyisi'l-Luga*. thk. Abduselâm Muhammed Hârûn. 6 cilt. Dîmaşk: Dâru'l-Fikr, 1979.

- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi li-Âhkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Turkî. 24 cilt. Beyrut: Muesse-setu'r-Risâle, 2006.
- el-Mâturîdî, 'Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es – Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu v.d. 17 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2009.
- Mukâtil b. Suleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 5 cilt. Beyrût: Muesse-setu't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Mukâtil b. Suleymân, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-Azîm*. thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin. Bağdad: Mektebetu'r-Ruşd, 2011.
- Okumuş, Mesut. “Kur'an'da Vefa/Ahde Vefa”, *Peygamberimiz ve Vefa Toplum*. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Osmanlıca Sözlük. <https://www.kamusiturki.com/>. Erişim 18 Ekim 2021.
- er-Râgıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Mufredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrût: Dâru'l-Marife, ty.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Umer b. Huseyn. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî. 26 cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- TDK Sözlük. <https://sozluk.gov.tr/>. Erişim 18 Ekim 2021.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam v.d. 10 cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ty.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Umer b. Muhammed el-Harizmî. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Muavvad. 6 cilt. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.
- Zemahşerî. *Keşşâf Tefsiri (en-Necm Sûresi)*. çev. Abdulaziz Hatip ve Ömer Çelik. 6 cilt. İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2020.

İslam Tarihinde Şehirleşme: Kûfe Örneği

The Birth of Islamic Urban Architecture: The Case of Qūfa

HİLAL AĞALDAY*

Geliş Tarihi/Received: 26.11.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 13.12.2021

Öz: Miladi 7. Asrın başlangıcına kadar çoğunluğu göçebe halinde yaşayan Araplar, İslamiyet'i kabul ettikten sonra yerleşik hayata geçmeye başlamışlardır. İslam'ın yayılmasıyla doğrudan ilişkili olan askerî, idarî ve siyasî etkenler yerleşik hayat ve bunun sonuçlarından biri olan şehirleşmede önemli rol oynamıştır. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra şehirleşme adına attığı adımlar, İslam dininin bazı ibadetleri cemaat halinde yerine getirmeyi farz kılması ve erken dönemde başlayan fetih hareketleri, Müslümanların şehir hayatına geçmesini zaruri kılmıştır.

İslam medeniyetinin, fethedilen topraklarda karşılaşılan kültürel birikimlerden elde ettiği kazanımlar, bilim ve sanat alanındaki gelişime büyük katkılar sağlamıştır. Müslümanlar karşılaştıkları kültürlerden elde ettikleri kazanımları tevhid eksenli bir yorumlama yoluna giderek yeni bir mimari üsluba dönüştürmüşlerdir. Bunun sonucu olarak fethettikleri yerlerdeki şehirlerden farklı ve özgün şehir modelleri ortaya koyabilmişlerdir. Bu çalışma, H. 17 yılında Müslümanlarca askerî amaçlarla kurulan Kûfe şehrini konu edinmiştir. Kûfe şehri, kısa süre içinde İslam'ın siyasî ve kültürel hayatında çok önemli bir yere sahip olmuştur. Şehir aynı zamanda entelektüel birikimiyle bir ekol oluşturduğu gibi, siyasî ve dinî çalkantıların da merkezi haline gelmiştir. İslam tarihinde bu denli önemli bir yeri olan Kûfe'nin, kuruluşu ve şehircilik alanındaki gelişimi ele alınarak, şehrin fizikî yapısı, mekânları, idari ve ekonomik yapısına ilişkin karakteristik bazı özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Mescid, Hz. Ömer, Fetih, Şehir.

* Doktora Öğrencisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, e-mail: hilalagaldav@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0364-3418>

Abstract: During the birth of Islam, Arabs, most of whom lived in nomadic state, settled down with the effect of the new religion. Military, administrative and political factors played an important role in the birth of settled life and urbanization, which is one of its consequences. Hz. The steps taken by the Prophet in the name of urbanization after the migration to Medina, the obligation to perform some prayers in the Islamic religion and the conquest movements that started in the early period made it necessary for Muslims to move into city life. The achievements of Islamic civilization from the new civilizations encountered in the conquered lands have made a great contribution to the development of science and art. Muslims transformed the gains they gained from these new cultures into an architectural style of their own, through a synthesis based on monotheism. As a result, they introduced unique city models different from the cities they conquered. This study focuses on the city of Qūfa, which was established with a military nature. Qūfa has had a very important place in the political and cultural life of Islam since its foundation. The city has also become a center of political and religious turmoil, as well as a school with its intellectual background. Related to its physical structure, places, administrative and economic structure of the military city in question have been tried to be determined. political and religious roles of Qūfa by tackling its establishment and development in the field of urban planning.

Keywords: Islamic History, Masjid, Omar, Conquest, City.

Giriş

İslam dini Arap Yarımadası'nda doğdu ve oradan tüm dünyaya yayıldı. Bölgede yaşayan Arapların büyük çoğunluğu, kabileler halinde yaşamakta olup kabileciliğin tüm hususiyetlerini yoğun bir biçimde yaşıyordu. Bölgenin en önemli şehirlerinden Mekke, Hz. İbrahim'den beri kutsallığını ve önemini koruyordu. Hicaz Bölgesi'nde Mekke dışında Medine, Taif gibi başka şehirler de bulunuyordu. Bununla birlikte Arapların çoğu göçebe hayatını tercih ediyordu. Kuzey ve Güney Arabistan haricinde Arap Yarımadası genelde siyasi birlikten yoksun olduğu için her kabile kendi düzenini ve hukukunu tesis etmişti. Bu kabileler arasında çoğu zaman uzun süren kanlı çatışmalar yaşanırdı.¹ Hz. Peygamber'in uzun süren daveti sonrası Arap kabileler İslam'ı kabul etmişlerdi. 628 yılında Mekke müşrikleri ve Müslümanlar arasında imzalanan Hudeybiye antlaşması Arap Yarımadasının dini ve ticari merkezi olan Hicaz'da bir dönüm noktasını oluşturmuştu.² Arap kabilelerin büyük çoğunluğu bu antlaşmadan sonra İslam'ı seçmişlerdi. Cahiliye döneminde kabile taassubuyla hareket eden Araplar, İslam'dan sonra enerjilerini bu dinin yayılması için harcamaya başladı.

Arap coğrafyasında doğan ve hicretle birlikte büyük bir gelişme gösteren İslam'ın zamanla İran, Irak, Suriye ve Mısır topraklarında gerçekleştirilen fetihlerin ardından çoğu göçebe olan Arapların, kendilerini hızlı bir şehirleşmenin içinde buldukları görülmektedir. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretten sonra şehirleşme adına attığı adımlar bu duruma işaret ediyordu. Hz. Peygamber'in Medine'deki uygulamaları ve İslam dininin ibadet ve ilkelerinin çoğunun fert olarak değil, cemaat halinde yapılması ile ilgili dinin âmir hükümleri yerleşik hayata geçişi hızlandırmıştır. Ayrıca dini teşvikin yanında, Müslümanlar, fetihler sonucu ellerine geçen bölgelerde hüküm sürebilmek, haraç, cizye, öşür gibi vergileri toplamak, ganimetler elde etmek için askerî karargâh üsleri tesis etmek, fethedilen topraklar üzerinde yeni şehirler inşa etmek

¹ Harun Bıçakçı ve Cuma Yıldırım, "İslam Uygarlığında Kent ve Kentleşme", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7, sy. 2 (Aralık 2018), 544-545.

² Muhammed Hamîdullah, "Hudeybiye Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (Ankara: TDV Yay., 1998), 297-299.

zorunda kalmışlardır.³Fethedilen yerlerde mevcut şehirlerle ve orada yaşayan halkla bunları başarmak çok zordu. Bu nedenle Müslümanlar stratejik noktalarda askeri amaçlı bazı şehirler kurmaya gereksinim duymuşlardır. Askeri üs olarak tasarlanan Kûfe, Basra ve Fustat şehirleri bu amaçla kurulan şehirlerdir. İlk ikisi Irak, üçüncüsü ise Mısır topraklarında kurulmuştur. Üç şehir de coğrafi konum, iklim özelliği ve insan yoğunluğu gibi etkenler gözetilerek kurulmuştur.

Hz. Peygamber ve onu takip eden Raşid halifeler döneminde Müslümanlar sade bir yaşam tarzını tercih etmişlerdir. Müslümanların hayatına hâkim olan sade yaşantı, hayatın tüm safhalarına nüfuz etmiş, aşırılıkları ve israfı engellemiştir.⁴ Hatta Hz. Ömer, Kûfe şehrinin kuruluşunda ev inşa etmek için izin isteyen Sa'd b. Ebî Vakkâs'ı: "Yapabilirsiniz, ancak hiçbiriniz evini üç odadan fazla yapmasın. Binalarınızda uzunluk ve yükseklik yarışına kalkışmayın. Sünnete riayet edin ki devletiniz elinizden gitmesin." şeklinde tembihlemiştir. Hz. Ömer bu emrin yer aldığı genelgeyi Basralılara da göndermiştir.⁵

Müslümanlar, Şam ve İran gibi bölgelere düzenledikleri fetih hareketleri sayesinde değişik milletlerle karşılaşma imkânı buldu. İslam medeniyetinin bu karşılaşma sonrası Yunan, İran, Hint ve Çin uygarlıklarından elde ettiği bilgi birikimi bilim ve sanat alanında gelişmeler sağladı.⁶ Müslümanların diğer medeniyetlerden etkilenecek geliştirdiği sanat dallarından biri de mimariydi. Müslümanlar değişik mimari tarzlarından kendilerine uygun özel bir mimari üslup geliştirdi. Bu mimarinin en önemli özelliği, İslam'ın temel prensibi olan tevhidi esas almasıydı.⁷ İslam tarihi boyunca, İslam âleminin değişik bölgelerinde insanlar, çevrelerini bu esasa göre biçimlendirmeye çalıştı ve çok sayıda mimari eser vücuda getirdi.⁸ Zaten Müslümanların toplumsal yaşamının yegâne belirleyicisi olan İslam dininin;

³ Yılmaz Can, "Hulefâ-i Râşidin Döneminde Ortaya Çıkan Orduğâh Şehir Modeli Üzerine Bir Değerlendirme", *İSTEM* 6, (Aralık 2005), 216; R.B. Serjeant, *İslam Şehri*, çev. Elif Topçugül (İstanbul: İz Yay. 1997), 15.

⁴ Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit ve Sadreddin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yay. 1985), 2: 231.

⁵ Ahmed b. Yahya, el-Belâzuri, *Fütûhu'l-Büldân*, çev. M. Fayda (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1982), 394; Vecdi Akyüz, *Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler*, (İstanbul: İlke Yay., 1996), 89; Ahmet Ağrakça, *Hiz. Ömer* (İstanbul: Beyan Yay., 2004), 70-71.

⁶ Biçakçı ve Yıldırım, "Kent ve Kentleşme", 544.

⁷ Cahid Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 2010), 50.

⁸ Turgut Cansever, *İslam'da Şehir ve Mimari* (İstanbul: Timaş Yay., 2012), 25.

şehirlerinin karakterini ve kimliğini belirlememesi düşünülemezdi.⁹ Yunan, İran, Hint ve Çin uygarlıklarından elde edilen bilgi birikimi, İslam şehirlerinin oluşumunda etkili olmuştur. Ancak İslam şehirleri, fetihler sonucu yaşanan bu süreçte diğer şehirlerden farklı bir modelle ortaya çıkmışlardır. Müslümanlar fethettikleri yerlerdeki uygarlıklardan öğrendikleri mimari tecrübeyi, sentezleme gücüyle ve tevhid ekseninde buluşturarak, kurmak istedikleri şehirlerde uygulamışlardır.¹⁰ Örneğin; Kûfe ve Basra şehirlerinin kuruluşunda, Müslümanların İskenderiye ve Suriye kentlerinde Yunan uygarlığından elde ettikleri birikimin izleri açıkça görülmektedir.¹¹

Çalışmamızın konusu olan Kûfe, İslam medeniyeti kapsamında inşa edilen şehirlerdendir. Kûfe ordugâh nitelikli olarak kurulan bir şehir olarak karşımıza çıkmaktadır.¹² Kûfe şehri askeri nitelikli olarak kurulmuş ancak zamanla İslam tarihinin önemli merkezleri arasında yerini almıştır. Bu çalışmada Kûfe'nin tarihi önemine kısaca değinilecektir. Daha çok yapısal özellikleri ve kuruluşuna etki eden faktörlere işaret edilerek, askeri nitelikli bu şehrin fizikî yapısı, mekânları, idari ve ekonomik durumuna ilişkin temel özellikleri tespit edilecektir.

1. Tarihçesi

Bugünkü Irak sınırları içinde bulunan Kûfe, Bağdat'a 170 km uzaklıktadır. Babil harabelerinin güneyinde Fırat'ın batı kenarında kurulmuş olup Necef ile Kербela arasında ve Hire'nin 5 km kuzeyindedir.¹³ Irak'ın ekilebilen bölgesinde büyük bir şehir olan Kûfe, Arapların "yuvarlak kumul tepesi" anlamında kullandıkları Kûfân ve Kevfân kelimesinde esinlenilerek şehrin dairesel yapısına atfen bu adı almıştır.¹⁴ Ayrıca isminin Süryanice veya Farsça kökenli olduğu düşünüldüğü gibi arazi şeklinden hareketle "yuvarlak kum tepesi, çakıl

⁹ Biçakçı ve Yıldırım, "Kent ve Kentleşme", 541.

¹⁰ Celaleddin Çelik, "İslam Şehri'nden Şehir İslam'ına: Tarihsel Tecrübeden Sosyolojik Pratiğe Şehrin Medeniyet Kodları", *Milel ve Nihal* 9, (Kasım 2014): 139.

¹¹ Vasilij Vladimiroviç Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuat Köprülü (Ankara: Akçağ Yay., 2012), 49.

¹² Can, "Hulefâ-i Râşidin", 216.

¹³ K. V. Zettersteeyn, "Kûfe", *İslam Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 964; Casım Avcı, "Kûfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: TDV Yay., 2002), 340.

¹⁴ Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 394.

taşları ile karışmış kum tepesi" veya "insanların toplandıkları yer" anlamlarını taşıyan Arapça Kûfe kelimesinden geldiği yahut şehrin ismini buradaki Kufan adlı bir tepeden aldığı da kaydedilmektedir.¹⁵ Şehrin ismi gibi kuruluş tarihi de ihtilafıdır. Bu ihtilafın sebebi Kûfeliler ile Basralılar arasındaki rekabete ve her iki tarafın kendi şehirlerini diğerinden daha önce kurulmuş olduğunu gösterme çabasına dayanmaktadır. Kuruluş tarihi ile ilgili değişik rakamlar telaffuz edilse de genel kabul gören tarih Hicri 17/ Miladi 638 yılıdır.¹⁶ Kûfe, Hz. Ömer'in emriyle Sa'd b. Ebi Vakkâs tarafından kurulmuştur. Hz. Ömer, Sa'd'a bir mektup yazarak Müslümanlar için bir hicret yurdu kurmasını ve bu yurt ile Medine arasında deniz olmamasını istemişti. Sa'd önce Anbar'a geldi ve talep edilen şehri buraya kurmak istedi. Ancak buranın sineklerle dolu olduğunu görünce başka arayışlara girdi. Abdulmesih b. Bukayle, Sa'd'a gelerek çölden alçak, sivrisinek yatağından yüksek bir yer bildiğini söyleyerek, bugünkü Kûfe'nin yerini gösterdi. Sa'd şehrin kurulacağı yeri beğendi ve halka ikta yoluyla ev yapılacak arsalar verdi. Kabilelere kendilerine ayrılan yerleri gösterdi.¹⁷

Şehrin bu bölgeye kurulmasında çeşitli etkenler rol oynadı. En önemlisi şehrin kurulduğu yerin yapılacak seferler için stratejik bir konuma sahip olmasıydı. Diğer bir etken ise fetihler ile birlikte İslam'ı seçen farklı etnik kökene sahip insanların bu bölgede yaşamasıdır. Ayrıca bölgenin nehir kenarında bulunması nedeniyle zengin tarım arazilerine sahip olması ve ticaret yolları üzerinde olması da şehrin bu bölgeye kurulmasını gerektirmiştir.¹⁸ Şehrin ilk kurulma gerekçesi stratejik konumu nedeniyle askeri nitelikliydi. O dönem askeri mülahazalarla birçok şehir kuruldu. Kûfe ile birlikte Basra, Fustat, Musul ve Kayravan kentleri ordugâh olarak tasarlanan şehirlerdir.¹⁹

2. Tarihi Roller ve Önemi

Başta askeri bir alan olarak düşünülen Kûfe, zamanla gelişerek büyük bir şehre dönüştü. Bulunduğu bölgenin idari, ticari ve kültür merkezi

¹⁵ Avcı, "Kûfe", 339.

¹⁶ İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, çev. Ahmet Ağırakça vd. (İstanbul: Ravza Yay., 2019), 2: 461; Avcı, "Kûfe", 339; Hakkı Dursun Yıldız, *Büyük İslam Tarihi* (Konya: Esra Film İletişim, 1994), 2: 81.

¹⁷ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 394-395.

¹⁸ Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 25.

¹⁹ Mehmet Mahfuz Söylemez, *İslam Şehirleri* (İstanbul, Düşün Yay., 2011), 8.

haline gelmesinde önemli görevler üstlenen Kûfe, Hz. Ali ve Abbâsî halifesi Ebu Abbas Seffah döneminde iki defa başkentlik yapmıştır.²⁰ Kûfe, tarih boyunca iki farklı rolle karşımıza çıkmaktadır. İlki; ilim, kültür, medeniyet beşiği ve yüksek entelektüel birikime sahip bir merkez olarak, İslam medeniyetini şekillendiren, etkileyen, değiştiren ve dönüştüren bir Kûfe şehrini görmekteyiz. İlim alanındaki gelişmeler yüksek bir entelektüel birikimi doğurmuş, Kûfe bu sayede ekol olmuş ve etkisini günümüze kadar devam ettirmiştir. Diğer tarafta ise; İslam coğrafyasında siyasi çalkantıların, ayrışmaların, gizli kulis faaliyetlerinin yapıldığı, devleti tehdit eden, tehditten de öte parçalayan, yok etmeye çalışan ikinci bir Kûfe bulunmaktadır.²¹ Kûfe merkezli isyanlar Emeviler döneminde ortaya çıkmış, yarım asırlık bir duraklamadan sonra Abbasiler döneminde tekrar başlamıştır. Kûfe'nin aralarında rekabet bulunan göçebe-şehirli, güneyli-kuzeyli, mevali, Yahudi ve Hristiyanlardan oluşan kozmopolit yapısı iç karışıklıklarda büyük rol oynamıştır.²²

Kûfe şehri ilk kurulduğu andan itibaren fetihlerde büyük rol oynadı. Hz. Ömer döneminde Masebazân, Tuster, Râmehürmüz, Nihâvend, Hemedân gibi bölgeler fethedilmişti. Bu bölgelerin fethinde Kûfe askeri üs olarak kullanıldı. Kûfe sadece askeri sahada değil, bölgelerin İslamlaşmasında da önemli görevler üstlendi.²³ Kûfe valisi Hemedan, Rey, Kazvin, İsfahan ve Azerbaycan'ı da idare etmiştir. Emeviler döneminde Kûfe, Basra, Uman, Bahreyn, Kirman, Sicistan, Horasan ve Maveraünnehir'i kapsayan Irak eyaletinin merkezi durumundaydı.²⁴ Ayrıca kavşak noktasında bulunması nedeniyle ticari hayata da yön vermiştir. Şöyle ki: Kûfe, Hindistan-Şam, İran-Hicaz arasındaki akışı sağlamak açısından önemli bir konuma sahipti.²⁵

²⁰ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 25; Avcı, "Kûfe", 339.

²¹ Ali Yüksek, "İslam Hukuk Tarihinde Kûfe'nin Yeri", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9, sy. 5 (Spring 2014), 2165; Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 9.

²² Avcı, "Kûfe", 339.

²³ Ebu Ferec Abdurrahman İbn el-Cevzi, *Ömer Bin Hattab* (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 2007), 68-69; Ağırakça, *Hz. Ömer*, 69.

²⁴ Avcı, "Kûfe", 339.

²⁵ Abdurrahman Demirci, "Hz. Ömer Döneminde Kurulan Şehirler", *İlahiyat Araştırmaları* içinde, ed. Münir Yıldırım (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019), 79-93.

3. Kûfe Şehrinin Fizikî Mekânları: Cami, Dârü'l-İmâre, Pazar Yeri ve Mahalleler

Sa'd b. Ebî Vakkâs Kûfe şehrinin kuruluşunda önceliği camiye verdi. Önce şehrin parsellenmesini istedi.²⁶ Şehrin cami yapılacak alanı ve diğer yerleri ilginç bir şekilde tespit edildi. Şöyle ki; Sa'd bir adama kible rüzgârı esen tarafa doğru ok atmasını emretmiş, okun aldığı yöne göre de kıblenin tarafı belirlendi. Ardından okçu kuzey ve güney yönleri belirlemek için ok attı ve bu yönler tayin edildi. Bundan sonra Sa'd, yüksek bir yerde şehrin camisini ve imaret dairesini kurdu. Kabile esaslı iskân doğrultusunda Nizarlılarla Yemenlilerin yerlerini tespit için iki ok çekti. İlk önce kimin oku çıkarsa yani kurayı kim kazanırsa şehrin en iyi konumu olarak kabul edilen doğu tarafının onlara verilmesi kararlaştırıldı. İlk önce Yemenlilerin oku çıktığı için doğu tarafı onların mahallesi, caminin batısında kalan kısım da Nizarlıların mahallesi olarak tayin edildi. Cami ile dârü'l-imârenin avlusu, işaretlerin iç kısmına göre ayarlandı. İnşa edilen Kûfe Camisi hem ibadet yeri hem de eğitim-öğretimin yapıldığı bir mekân oldu.²⁷ Çünkü İslam şehirlerinde caminin merkeze alınması şehirde yaşayan tüm Müslümanlara eşit mesafede olması ve onların ibadet mahalline rahat ulaşmalarını sağlamak içindi. Caminin yeni kurulan İslam şehirlerinde merkezi yerde olmasına büyük ölçüde Kâbe'nin Mekke'deki konumu etkili olmuştur. Hz. Ömer, Sa'd'a savaşçıların sayısına göre caminin büyüklüğünün ayarlamasını istemişti. Sa'd'ın kırk bin kişilik olarak inşa ettiği cami Muğire b. Şube zamanında genişletildi. Ziyâd b. Ebîhi ise camiyi yeniden yapıp ve sağlamlaştırdı ve kapasitesini altmış bin kişiye çıkardı. Ayrıca geniş duvarının yanına kapı ve maksûre ekledi.²⁸ Kûfe camisinin yanına Kûfe Sarayı olarak da bilinen Sa'd'ın evi yapılmıştır. Bu evin yapımında Hîre'de bulunan Kisra saraylarından temin edilen malzemeler kullanılmıştır.²⁹ Sa'd b. Ebî Vakkâs, Kûfe şehrinin inşasını tamamladıktan sonra Hz. Ömer tarafından buraya vali olarak atanmıştı. Ancak daha sonra yaşanan sıkıntılar nedeniyle çeşitli

²⁶ Said Havva, *el-Esâs fis-Sünne* (İstanbul: Aksa Yay., 1997), 389.

²⁷ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 395-396.

²⁸ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 395-397; Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 41.

²⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 2: 461.

etnik ve dini kesimler tarafından şikâyet edilmesi üzerine Hz. Ömer tarafından valilikten azledildi.³⁰

Kûfe Camii'nin güneybatı tarafında bir sokak sonrasına valilerin ikamet etmeleri için dârü'l-imâre (kasrû'l-imâre) denilen vali konağı inşa edildi. Yine caminin yanında Hz. Ömer'in emriyle künase adı verilen pazar yeri kuruldu. Pazaryeri ticari faaliyetler yanında ilmi tartışmaların ve musiki faaliyetlerinin yürütüldüğü yerdirdi.³¹ Dairevi bir şekilde tasarlanan Kûfe'nin merkezinde ileride tesis edilecek olan İslam şehirlerinin tamamında ortak unsurlar olarak göze çarpacak olan cami, dârü'l-imâre ve pazar yeri bulunmakta, şehrin bütün ana caddeleri bu merkeze açılmaktaydı. Ayrıca bu yapıların yanında sahn veya rahbe denilen, çeşitli maksatlarla kullanılan bir meydan bulunurdu.³²

Diğer şehirlerde mirbed adıyla bilinen pazar yerleri Kûfe'de künase ismiyle bilinir. Kervanlar ve şehrin her türlü ticari faaliyeti bu meydanda gerçekleşirdi. Yük hayvanlarının ihtiyaç duyduğu eşyalar ile demirci ve bakırcı esnafı bu meydanda konumlanmıştı. Ayrıca sarraflar, yiyecek-içecek, kâğıt, kitap, sabun, hurma, ipek ve yünlü kumaş satan esnaf da caminin çevresinde konumlanmıştı. Çarşıda aynı cins eşya ve mal satanlar bir arada toplanmıştı.³³

Dârü'l-İmâre, İslamî dönemde kurulan şehirlerde ikinci temel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Mescid ve Dârü'l-İmâre ikilisinin oluşturduğu bütünlükte, Medine'deki Mescid-i Nebî örnek alınmıştır.³⁴ Hz. Peygamber mescidi sadece namaz için kullanılmıyor, devletin en önemli işleri, savaş istişaresi, elçi kabulü, yargı işleri mescitte görülüyordu. Dârü'l-İmârelerin kurulmasıyla devlet işleri ve valilerin ikamet adresi bu yapılar oldu.³⁵ Kûfe'de ilk olarak Sa'd b. Ebî Vakkâs tarafından inşa edilen dârü'l-imâre camiye bitişik değildi. Mugîre b. Şu'be'nin valiliği döneminde ise binalar kerpiçle yenilenirken dârü'l-imâre camiye bitiştirilmiş ve caminin kıblesine nakledilmişti.³⁶

³⁰ K. V. Zettersteeyn, "Sa'd b. Ebi Vakkâs", *İslam Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 19.

³¹ Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 284.

³² Can, "Hulefâ-i Râşidin", 225.

³³ Can, "Hulefâ-i Râşidin", 225.

³⁴ Yılmaz Can, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı* (Ankara: TDV Yay., 1995), 104-105.

³⁵ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 44.

³⁶ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 395-397.

Ziyad b. Ebîhi, kendi valiliği sırasında cami ve dârü'l-imâreyi tuğla ve kireç ile yenilemiş, daha fonksiyonel bir hale getirmiştir. Caminin damını taşıyan taş sütunlar Ahvaz Dağı'ndan getirilmiştir.³⁷ Dış saldırılara karşı bir kale görevi de üstlenen dârü'l-imâreye Abbasiler döneminde bazı eklemeler yapıldı.³⁸

Kûfe camii ile dârü'l-imârenin inşasında, bölgede bulunan Hire ve Medâin şehirlerinin harabelerinden istifade edilmiştir. Hire şehrinde getirilen mermer sütunlar camide kullanılmıştır. Kûfe camii ile dârü'l-imârede kullanılan tuğla ve kireç bu iki şehrin harabelerinden getirilmiştir.³⁹ Söz konusu yapılar inşa edilirken İranlı ve Nestûri Arap kökenli yabancı usta ve işçilerden de istifade edilmiştir. Bu ustalar arasında Sasanî hükümdarlarının meşhur duvar ustası Ruzbih'in adı geçmektedir.⁴⁰

Sa'd b. Ebî Vakkâs, şehrin kurulmasının ardından kabilelerin belirli bir düzen içinde iskân edilmesi görevini Ebü'l-Heyyac Amr b. Malik el-Esedî'ye verdi. Amr, şehri dört ana bölüme ayırdı. Bu bölümlere de menhec denilen on beş ana yol yaptırdı. Şehrin tasarımı dairesel düşünülüşünden, menhec denen bu sokak ve caddeler merkeze açılmaktaydı. Caddeler aynı zamanda kabilelerin yerleşim yerlerini de belirlemekteydi. Her kabile kendine ayrılan yolu kullanarak cami ve diğer merkezi yerlere gidebiliyordu. Hz. Ömer'in emri doğrultusunda ana caddeler ve tali yollar 40. 30. 20 ve 7 arşın olarak planlandı. (Metre hesabıyla: ana caddeler 20-25 metre, ara caddeler 10 metre, sokaklar ise 3,5 metre) Kuzey tarafı beş, güney tarafı dört doğu ve batı tarafları üçer caddeye bölünerek her kabile kendisine ait bir mahalle oluşturacak şekilde yerleştirildi.

Hz. Ömer'in Medine'den gönderdiği nesep bilgini Said b. Nimran tarafından aynı soya bağlı kabileler aynı mahallelere yerleştirildi. Her kabile reisi yerleşecekleri mekâna giderek, orayı kendi anlayışları doğrultusunda şekillendirdi.⁴¹ Kurulan şehirlerde Arap kabile yapısı ve gelenekleri büyük oranda devam ettirildi. Kabileler kurulan

³⁷ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 395-398.

³⁸ Avcı, "Kûfe", 339.

³⁹ Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 398.

⁴⁰ Can, "Hulefâ-i Râşidin", 224.

⁴¹ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 71.

mahallelerde sosyal ve kültürel anlamda varlıklarını sürdürdü.⁴² Merkezi yönetimin kabilelerin yaşam tarzlarına müdahale ettiğine dair bilgi bulunmamaktadır. Mahalleler kabile isimleriyle anıldığı gibi ünlü şahısların isimleriyle de bilinen mahalleler bulunmaktadır. Süleym, Sakîf gibi mahalleler kabile ismiyken, Rahbetu Hanis, Duma gibi mahalleler kişi isimlerinden oluşmuştur.⁴³ Kûfe’de kabileler mahallelerine yerleştikten sonra kendilerine ait cuma mescidi ve mezarlıklar da oluşturdu. Mezarlıklar genelde mahallenin ortasında yer alıyordu. ⁴⁴ Şehirde ayrıca hamam, hapishane ve dârü’r-rızk⁴⁵ gibi yapıların yanında, şehir merkezinden uzakta Şam yolu civarında konumlanmış bir musalla yer almaktaydı.⁴⁶

Ana caddelerin geniş tutulmasının değişik nedenleri bulunmaktadır; ilki, Kûfe’nin kuruluşunda askeri amaçlı olarak düşünülmesi nedeniyle birliklerin rahat bir şekilde geçmeleri, diğeri ise şehri ziyaret edenlerin yük hayvanlarıyla birlikte geçişlerinin sağlanmasıdır. Örneğin şehrin en önemli caddesi Tarîku’l-Berîd 25 metrelik bir genişliğe sahipti. Tarîku’l-Berîd şehrin batısındaki Künaseden başlayıp, cami ve dârü’l-imârenin önünden geçerek doğuda Fırat üzerindeki köprü ve kuzeydoğudaki kiliseye kadar uzanıyordu.⁴⁷ Kûfe’nin etrafında ilk dönemde sur mevcut değildi. Şehir tüm çevresini kuşatan sur duvarlarına Abbasiler döneminde kavuştu.⁴⁸ Kûfe’de öne çıkan bir başka özellik çıkmaz sokakların çokluğudur. Bununla ilgili askeri ve güvenlik gibi endişelerin rol oynadığı şeklinde yorumlar yapılmakla birlikte arsaların yapısının da etkili olduğunu iddia edenler vardır.⁴⁹

Kûfe’de çarşılar şehrin merkezinde konumlandırılmıştır. Başta semt pazarları gibi çarşıların da geceleri toplanıp gündüzleri tekrar kurulduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu durum pazarcılar için büyük külfet

⁴² Ünal Kılıç, *Şehir Yönetimi ve Valilik* (Konya: Yediveren Yay., 2004), 86.

⁴³ Yâkut el-Hamevî el-Rumî, *Mu’cemu’l-Buldan* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1979), 3: 33; Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 72-73.

⁴⁴ Belâzurî, *Fütûhu’l-Büldân*, 394.

⁴⁵ Dârü’r-Rızk, cizye ve haraç gelirlerinin toplandığı yerdir. Dârü’r-Rızk zamanla ticaret merkezlerine dönüşmüştür. Kûfe valisi Ziyâd b. Ebîhi her Cuma sonrası burayı ziyaret ederek, sorumlu kişi (Sahibu Dârü’r-Rızk) ile bir araya gelir, kurumun sorunlarını konuşurdu. (Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 85.)

⁴⁶ Can, “Hulefâ-i Râşidin”, 227.

⁴⁷ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-tarih*, 2: 484; Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 76.

⁴⁸ Can, “Hulefâ-i Râşidin”, 227.

⁴⁹ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 71.

oluşturduğundan zamanla kapalı çarşı sistemine geçilmiştir. Kûfe kapalı çarşısı, daha sonra kurulacak olan Bağdat çarşısına da örneklik teşkil etmiştir.⁵⁰

Kûfe'ye yerleşen ilk kabileler kendilerine ayrılan kısımda önceleri çadırlar kurmuş, daha sonra ise kamış kullanılarak evler inşa edilmişti. Askeri kamp olarak tasarlanan Kûfe'de evlerin kamıştan yapılması bazı kolaylıklar sağlıyordu. Eşleri ile birlikte savaşa çıkan erkekler kamışları demet halinde toplayıp saklıyordu. Sefer dönüşü evler tekrar kuruluyordu. Ancak yaşanan yangın benzeri sıkıntılar dolayısıyla Hz. Ömer'den izin istenerek kerpiç evler yapıldı.⁵¹ Muğire b. Şu'be'nin valiliği döneminde ise kabileler yüksek olmayan avlu ve ihata duvarlı evler inşa etti. Ganimet gelirlerinin artmasıyla daha sonra büyük avlulu evler inşa edildi. Emeviler döneminde ise çoğunluğu şehir merkezinde olmak üzere kasr adı verilen büyük konaklar görülmeye başlandı. Bu evlerde daha çok zengin kişiler oturuyordu.⁵²

Şehirde ilk başlarda içme suyu için yeterli sayıda kuyu yoktu. Halk su ihtiyacını Fırat nehrinden ve su kanallarından karşılıyordu. Sa'd b. Ebî Vakkâs bu sorunu çözmek için kanalları ıslah ederek, halkın su ihtiyacını giderdi. Nitekim bazı su kanallarının Sa'd'ın ismiyle anılması Kûfe halkının ona duyduğu vefanın bir göstergesidir. Hz. Ali döneminde kuyular arttırılarak halkın su ihtiyacı karşılanıyordu. Emeviler döneminde ise su temini hususuna daha da çok önem verilmiş, kurulan daru'l-sikaye ile su temini faaliyetleri sistemli şekilde yürütülmüştür.⁵³

Şehrin temizliği, hem halk hem de yönetim tarafından yapılmaktaydı. Halk genelde yaşadıkları yerdeki ara sokakların temizliğinden sorumlu iken umuma ait yerler, meydan ve pazarlar devlet görevlileri tarafından temizlenmekteydi. Ziyad b. Ebîhi zamanında temizlik ile ilgili halka birtakım sorumluluklar yüklenmiş, uymayanlar cezalandırılmıştır.⁵⁴

4. Kûfe Şehrinin İdari Yapısı

Hz. Ömer zamanında Irak, Kûfe ve Basra olmak üzere iki idari bölgeye ayırdı.⁵⁵ Irak'ın güneyinden sorumlu olan Basra valisi aynı zamanda

⁵⁰ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 53.

⁵¹ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, 4: 491; Ağırakça, *Hz. Ömer*, 70-71.

⁵² Avcı, "Kûfe", 340; Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 97-99.

⁵³ Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 103.

⁵⁴ Avcı, "Kûfe", 340; Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 104.

⁵⁵ Kılıç, *Şehir Yönetimi ve Valilik*, 87.

Ahvaz, Fars, Kirman, Mekran, Sicistan ve Horasan'ı idare etmiştir. Kûfe valisi ise Hemedan, Rey, Kazvin, İsfahan ve Azerbaycan bölgelerinden sorumluydu.⁵⁶

Hız. Ömer yaptığı devrim nitelikli düzenlemelerle merkeze uzak mesafedeki vilayetlerde işlerin düzenli bir şekilde yürütülmesini sağladı. İşleri valilere devrederek merkezin yükünü hafifletti... Böylece hem merkezi yönetimde hem de fetihlerde başarı sağlanıyordu. Askerî, içtimâî ve bölgesel şartlar gözetilerek yapılan idari yapılanma sayesinde taşrada görev yapan valiler başarılı oldu. Bu durum merkezi yönetimin de başarısına katkı sağladı. Netice olarak Hız. Ömer döneminde İslam devleti güzel gelişmelere sahne oldu.⁵⁷

Yargı işleri kadılar vasıtasıyla yürütülürdü. Kadı, Halife veya genel vali tarafından atanırdı. Kadılar genelde Araplar arasından seçilir, mevaliler ilk dönem tercih edilmezdi. Mescidin bir köşesine halı ya da kilim serilir kadı üzerine oturur ve davalara bakardı. Hız. Ömer, Kûfe kadılığı ve beytülmal idaresini Abdullah b. Mes'ud'a verdi. Abdullah b. Mes'ud Kûfe kadılığı yanında irşad faaliyetlerini de beraber sürdürürdü. İbn Mes'ud Kûfe'de tefsir, hadis, fıkıh, kıraat ve gramer mekteplerinin temelini attı. Daha sonra Şureyh'in Kûfe kadılığına atanması üzerine Abdullah b. Mes'ud sadece beytülmalle ilgilendi.⁵⁸

Şehir güvenliğini sağlayan Şurta teşkilatı, pazar yerlerini denetleyen Muhtesib ya da Sahibü's-suk ve onların yardımcıları, Ases teşkilatı (gece bekçiliği) gibi kurumlar Kûfe'nin diğer idari yapılarıydı.⁵⁹

Kûfe gün geçtikçe önemini arttırıyordu. Hız. Ali halife olunca, taraftarları ve yardımcılarının Kûfe'de olması, verimli arazilerinin çokluğu ve uluslararası bir kavşak noktasında bulunması gibi avantajlarından dolayı Medine'den ayrılarak hilafet merkezini buraya taşıdı. Ancak Muaviye'ye karşı stratejik bir yer olarak seçilen Kûfe, Hız. Ali için işlerin tersine dönmesine neden oldu. Zira Hız. Ali, Medine'yi terk etmekle Arap kabileleri arasındaki dengenin bozulacağını tahmin etmemişti.⁶⁰

⁵⁶ Avcı, "Kûfe", 340.

⁵⁷ Kılıç, *Şehir Yönetimi ve Valilik*, 67-68.

⁵⁸ Avcı, "Kûfe", 339-340.

⁵⁹ Biçakçı ve Yıldırım, "Kent ve Kentleşme" 552; Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 203-264.

⁶⁰ Hasan, *İslâm Tarihi*, 2: 236.

5. Kûfe Şehrinin Sakinleri

Daire şeklinde tasarlanan Kûfe şehri, dört ana kısma ayrılmıştı. Yollar da tasarlandıktan sonra her kabile için mahalleler oluşturuldu. Her kabile kendisine ait bir mahalle oluşturacak şekilde yerleştirildi. İlk yerleştirilen kabileler arasında Süleym, Sakif, Hemdan, Beclile, Tağlib, Esed, Neha, Kinde, Ezd, Müzeyne, Temim, Esed, Amir, Cedlile ve Cüheyne yer almaktadır.⁶¹

Kûfe kurulduğu sırada buraya yerleşen Yemen kabilelerinin 12.000, Kuzey Araplarının 8.000, Deylemlerin 4.000 kişilik bir nüfusa sahip olduğu kayıtlarda mevcuttur. Askeri bir karargâh olarak Kûfe'nin nüfusu, cihad için gelenlerle birlikte sürekli artmaktaydı. İlerleyen dönemlerde de kentin zenginliğinden istifade etmek isteyenlerle beraber kentin nüfusunda önemli bir artış olmuştu. Şehirde Arap kabilelerin çoğu Yemenlilerden oluşmaktaydı. Arap nüfusla birlikte Kûfe'de, İran kökenli Deylemler, Farslı aileler, Necran Hristiyanları, Şam kökenli aileler, az sayıda Çinli aile, Bizanslı birkaç aile, Yahudiler ve çoğunluğunu Lahmîlerin oluşturduğu Hire halkından oluşan kozmopolit bir yapı vardı.⁶² Zaten Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın valilikten azli için giden topluluk üyeleri bize Kûfe'de yaşayan topluluklar konusunda bilgi vermektedir. Ziyad b. Ebihi zamanında atıyye alan 60.000 savaşçı ve 80.000 aile ferdinin divan defterlerinde işlendiği göz önünde bulundurulursa sadece Müslüman nüfus 140.000 civarındaydı. Atıyye almayan diğer unsurlar divan defterlerine işlenmiyordu. Onlar da dikkate alındığında şehir nüfusu çok daha fazla olacaktır. Emeviler devrinde Kûfe'nin nüfusunun 300-350 bin arası olduğu tahmin edilmektedir.⁶³

Kûfe ilk dönemden beri tarım faaliyetleri ile ön plana çıkmıştır. Fırat nehrine yakın oluşu, nehirden çekilen su kanalları ile sulanan arazilerde değişik ürünler elde etme imkânı sağlıyordu. Sa'd b. Ebî Vakkâs şehri kurduğu vakit sulama kanallarını onardı ve tarımsal faaliyetlere hız verdi. Kısa sürede çiçek, zeytin, şeker kamışı, pamuk ve susam gibi ürünler yetiştirildi. Tarımsal faaliyetlerle birlikte Suk El-Ganem'de

⁶¹ Avcı, "Kûfe", 340.

⁶² Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*, 107-203.

⁶³ Avcı, "Kûfe", 340

hayvancılık Kûfe'nin ayrı bir gelir kalemiydi. Ayrıca şehirde kuyum işi, çanakçılar, yiyecek-ıçeceklerle uğraşan pazarcular ve diğer esnaf bulunurdu.⁶⁴ Şehirde ticaret hayatı ile birlikte askeri niteliğinden dolayı ganimet gelirleri de önemli bir paya sahipti. Hatta şehirde ortaya çıkan birçok olayın arkasında ganimet gelirlerinin taksimi sorunları vardır.

Sonuç

Peygamber döneminde başlayan ve Raşid halifeler döneminde hız kazanan fetih hareketleri sonucu Müslümanlar birçok yabancı kültür ile tanışma fırsatı buldu. Müslümanlar karşılaştıkları yeni bilgileri ne toptan bir anlayışla reddettiler ne de kabul ettiler. Elde edilen bilgi ve birikim Müslümanlar tarafından İslam'ın ana prensipleriyle harmanlanarak özgün modeller oluşturuldu. Şehirleşme de bu kapsamda değerlendirilerek İslam dininin ortaya koyduğu esaslar üzerinden biçimlendirildi ve birçok mimari eser vücuda getirildi. Fetih sonrası ele geçirilen bölgelerde hâkimiyetin tesisi için ordugâh nitelikli şehirler kuruldu. Bu şehirler aynı zamanda askeri ikmal noktalarıydı. Ordunun hızlı hareket etmesi ve dinlenmesi için inşa edilen bu şehirler, zamanla dönüşerek sadece askeri değil, ilmi ve kültürel alanda da kendini gösterdi. Kûfe şehri başta askeri amaçla kurulmasına rağmen şöhretini askeri alanda göstermemiş daha çok siyasi ve ilmi faaliyetleriyle ön plana çıkmıştır. Bu sayede Kûfe, kısa zamanda hilafetin merkezi konumuna yükselmiştir.

Hız. Ömer dönemi şehirlerinden olan Kûfe, Sa'd b. Ebî Vakkâs tarafından bölgenin şartları ve hilafet merkezinden gelen talimatlar doğrultusunda daire şeklinde kuruldu. Işınsal on beş ana yol oluşturularak mahalleler kuruldu. Nesep bilginlerinin yönlendirmesiyle kabileler mahallelere yerleştirildi. Her kabilenin mescidi ve mezarlığı bulunmaktaydı. Kûfe'ye yerleşen kabilelerin kültürel özellikleri büyük oranda korundu. Bu durum aslında eskiden beri var olagelen kabilecilik geleneğinin şehre yansımaysıydı. Meydan düzenlenerek İslam şehirlerinin karakteristiği olan cami ve dârül-imâre ikilisi inşa edildi. Bu iki yapının etrafında diğer diğer kurumlar oluşturuldu. Pazar yeri kurularak aynı malı satan esnaf bir araya getirildi. Kamıştan yapılan

⁶⁴ Can, "Hulefâ-i Râşidin", 225.

evler zamanla değişikliğe uğrayarak kerpiç evlere dönüştü. Az da olsa kasr denilen o günün şartlarına göre büyük sayılabilecek evler inşa edildi. Şehrin etrafında sur yoktu. Daha sonra Abbasiler döneminde şehrin etrafı surlarla çevrildi.

İlk dönem inşa edilen şehirlerde mükemmel mimariden bahsetmek zordur. Zira o dönemin şartları ve mimari deneyimi henüz yeni şekillendiğinden klasik yapıtlar karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca o günün şartlarında Müslümanların öncelikleri mimari zarafet değildi. Fetih ve dine davet faaliyetlerinde kolaylık sağlayacak, işlevselliği olan yapıtlar öncelik kazanıyordu. Buna rağmen ilk kurulan şehirlerde İslam'ın ana prensiplerinin ve toplumun değer yargılarının göz ardı edilmediğini görmekteyiz. İslam mimarisi ilk dönemlerde klasik tarzda kendini göstermiş, sonraki dönemlerde gelişerek dev yapıtların ortaya çıkmasına vesile oldu. İlk kurulan şehirlerde Fars, Nesturi gibi ustalar kullanılmışsa da daha sonra Müslümanların içinden dünyaya mal olacak mimarlar yetişmişti.

Kaynakça

- Ağırakça, Ahmet. Hz. Ömer. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Akyüz, Vecdi. *Şehir Hayatı ve Yerel Yönetimler*. İstanbul: İlke Yayınları, 1996.
- Avcı, Casim. "Kûfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 339-342. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Baltacı, Cahid. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları 2010.
- Barthold, Vasilij Vladimiroviç. *İslam Medeniyeti Tarihi*. çev. Fuat Köprülü. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-Büldân*. çev. M. Fayda. İstanbul: Yayınevi, 1982.
- Bıçakcı, Harun ve Cuma Yıldırım. "İslam Uygarlığında Kent ve Kentleşme". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7, sy. 2 (Aralık 2018): 544-545.
- Can, Yılmaz. "Hulefâ-i Râşidin Döneminde Ortaya Çıkan Ordugâh Şehir Modeli Üzerine Bir Değerlendirme", *İSTEM* 6, (Aralık 2005): 216.
- Can, Yılmaz. *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Cansever, Turgut. *İslam'da Şehir ve Mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Çelik, Celaleddin. "İslam Şehri'nden Şehir İslam'ına: Tarihsel Tecrübeden Sosyolojik Pratiğe Şehrin Medeniyet Kodları", *Milel ve Nihal* 9, (Kasım 2014): 139.
- Demirci, Abdurrahman. "Hz. Ömer Döneminde Kurulan Şehirler", *İlahiyat Araştırmaları* içinde, ed. Münir Yıldırım, 79-93. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l- Ferec Abdurrahman. *Ömer Bin Hattab*. Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-Arabi, 2007.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hudeybiye Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 297-299. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Hasan, Hasan İbrahim. *İslâm Tarihi*. çev. İsmail Yiğit ve Sadreddin Gümüş. 6 cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1985.

- İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*. çev. Ahmet Ağırakça, vd. 12 cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Kılıç, Ünal. *Şehir Yönetimi ve Valilik*. Konya: Yediveren Yayıncılık, 2004.
- Havva, Said. *el-Esâs fis-Sünne*. İstanbul: Aksa Yayınları, 1997.
- Serjeant, R.B. *İslam Şehri*. çev. Elif Topçugil. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *İslam Şehirleri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemu'l-Buldân*. 5 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1979.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *Büyük İslam Tarihi*. 14 cilt. Konya: Esra Film İletişim, 1994.
- Yüksek, Ali. "İslam Hukuk Tarihinde Kûfe'nin Yeri", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 9, sy. 5 (Spring 2014): 2165-2178.
- Zettersteeyn, K. V. "Kûfe", *İslam Ansiklopedisi*. 6: 964. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Zettersteeyn, K. V. "Sa'd b. Ebî Vakkâs", *İslam Ansiklopedisi*. 10: 19. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.

Müslüman/Arap Düşüncesinde İnsan Hakları Bilincinin Gelişimine Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Katkısı

Muhammad Âbid al-Jâbirî's Contribution to the Development of Human Rights Awareness in Muslim/Arab Thought

MUHAMMET AYDIN*

Geliş Tarihi/Received: 23.11.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 26.12.2021

Öz: İnsan hakları konusu mahiyeti itibariyle ontolojik, felsefi, hukuki, etik ve teolojik bir sorundur. İnsan haklarından bir öğreti olarak bahsetmede arayışlar devam etmektedir. Toplumların hak anlayışları, arayışları ve mücadele serüveni farklı süreçlere sahiptir. Çağdaş düşünürlerden Câbirî de Müslüman bilincinde insan hakları kavramını tartışmaktadır. Önce evrensellik ve yerellik bağlamında meseleye temas etmektedir. Her çağda ve kültürde insana dair haklar, görevler ve sorumluluklar tartışılmalıdır. Kavramın içeriği değişmekle birlikte insanoğlunun hak arayışı ve mücadelesi devam etmiştir. Bu manada toplumların ve medeniyetlerin farklı tarihsel tecrübelerinden söz edilebilir. Câbirî'nin amacının Müslüman bilincinde insan hakları konusunda hissettiği bilinç eksikliğini gidermek ve Müslüman zihnine yeniden bir motivasyon vermek olduğu görülmektedir. İslami referanslar çerçevesinde akıl, fitrat, misak ve şûra kavramlarını kullanarak temellendirmelerde bulunmaktadır. Diğer yandan Batı tecrübesini de önemseyen Câbirî onlara öykünerek değil, onların tecrübelerinden dersler çıkararak, kendi dinamiklerimizden hareket edilmesini savunmaktadır. Çünkü insan haklarının kültür ve medeniyet boyutları insani boyutlar olup evrensel karakter taşırlar. İnsan haklarına saygı talebi her zaman mevcut bir kültür gerçeğine karşı yöneltilmiştir.

Câbirî, temel hakları hayat hakkı, hayattan yararlanma hakkı, inanç ve bilme hakkı, farklı olma özgürlüğü, şûra hakkı, eşitlik hakkı, kadın hakları, adalet hakkı ve özel haklar olarak nitelendirdiği müstaz'afklar hakkı şeklinde kavram-

* Dr. Öğretim Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, e-mail: mavdin@gumushane.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0099-9024>

sallaştırmaktadır. O hakları sabit ve değişmez olarak değil, çağdaş okumalardan hareketle içeriğinin yenilenmesini mümkün görmektedir. İnsan haklarını evrensel bir talep şeklinde değerlendirdiğinden *düşünülebilen/müfekker fi*h olarak gördüğü hakları makâsıda/mesâile karşılık konumlandığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi mümkün görüldüğünden, şeriatın maksatları doğrultusunda *düşünülebilenlerin* sürekli güncellenmesini önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Câbirî, İnsan Hakları, Sorumluluklar, Evrensellik.

Abstract: The issue of human rights is an ontological, philosophical, legal, ethical and theological problem by its nature. It is known that mentioning about human rights as a doctrine has covered a long process and the searches have continued. Societies' understanding of rights, their pursuit and struggle have different processes. Muhammad Âbid al-Jâbirî, one of the contemporary thinkers, and also he has discussed the concept of human rights in the Muslim consciousness. First, he has touched on the issue in the context of universality and locality. Human rights, duties and responsibilities as to human being have been discussed in every age and culture. Although the content of the concept has changed, the search and struggle for human rights has continued. In this sense, different historical experiences of societies and civilizations can be mentioned. It is seen that the aim of al-Jâbirî is to eliminate the lack of awareness which he has this feeling in the Arab/Muslim consciousness about human rights and to give motivation to the Muslim mind over again. Within the scope of Islamic references, he has made justifications by using the concepts of reason/*aq*l, nature/*fi*tra, pact/*misaq* and council/*shûra*. On the other hand, he has also attached importance to the Western experience. He has advocated acting from our own dynamics by drawing lessons from their experiences not imitating them. Because the cultural and civilizational dimensions of human rights are human dimensions and all existing cultures unite at the point of raising them above the realities of culture and civilization. The demand for respect of human rights has always been directed against the reality of an existing culture and civilization.

Al-Jâbirî has conceptualized the fundamental rights as the right to life, the right to benefit from life, the right to believe and to know, the freedom to be different, the right to council, the right to equality, the problem of slavery, woman's rights, the right to justice and the right of the oppressed which he has qualified. Accor-

ding to him these rights are not fixed and unchangeable, but it possible to renew their contents based on contemporary readings. Since he has considered human rights as a universal demand, it can be said that he has positioned the rights that he has seen as a conceivable/*mufaqqar fih* against the purposes/*maqâsîd*. Therefore, he has recommended that the things that can be considered in line with the purposes of the Shari'ah are constantly updated since it is possible to change the rules with the change of time.

Keywords: Kalâm, al-Jâbirî, Human Rights, Responsibilities, Universalit.

Giriş

İnsandan söz ederken kendimizi doğrudan haklar karşısında buluruz.¹ İnsan hakları özünde, mümkün en yüksek seviyede özgürlük ve adaletin sağlanacağı bir toplumun nasıl organize edileceği ve temelde insan onurunu gerçekleştiren şartların neler olduğu sorularıyla ilgili bir kavramdır. Bir yandan da insana hak ve özgürlüklerine saygıyı geliştirmek üzere bir ahlak ve eğitim arayışıyla ilgili felsefi, etik ve teolojik bir sorundur.²

Kimi zaman insan hakları kavramından bir doktrin olarak söz etmenin uzun bir geçmişi olmadığı dile getirilmektedir. Buna göre insan hakları öğretisi kaynakları en erken XVII. yüzyıla kadar gidebilen ve doğal haklar kuramına dayanan modern bir moral-politik öğretilerdir.³ Diğer taraftan konuya dini metinler perspektifinden bakanlar ise insan haklarına dair çoğunlukla benzer kısmen de farklı haklardan söz etmişlerdir.⁴ Ayrıca insan haklarla donatılmış bir varlık olduğundan uygarlık ilerledikçe haklar da çoğalmaktadır.⁵

Haklar mefhumuna fitrî açıdan bakanlar olduğu gibi toplu yaşam olgusundan yaklaşanlar da bulunmaktadır. Bir arada toplu yaşama isteğinin nedeni, her türlü otoritenin denetlemesinden ve yönlendirmesinden önde gelen bir amaç gibi görünmektedir. Çünkü her türlü oluşumdan önce gelen insan hakları, insanın sadece insan olduğu

¹ "İnsan hakları fiilen inkâr edilebilir veya çignenebilirler ancak insanların bu haklara sahip olma yetkileri/salâhiyetleri kaldırılamaz. Mutlaklırlar çünkü hakiki manada insanca bir yaşam sürebilmenin temelleri olarak belli şartlara bağlanamaz." Andrew Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, çev. Hayrettin Özler, (Ankara: Adres Yay. 2012), 183.

² Recep Ardoğan, "İnsan Haklarına Saygının Yükseltmesinde İslami Teolojinin Rolü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45, sy.2 (2004), 83.

³ Ahmet Arslan, "İnsan Hakları ve İslam", *Liberal Düşünce* 2, sy.5 (1997), 42.

⁴ Söz gelimi Atay evrensel gördüğü hakları 10 maddede toplamıştır: "Din hürriyeti; düşünme hürriyeti, aklın çalışması; mal hürriyeti, çalışıp kazanma güvencesi; can güvenliği; ırz ve namus güvencesi; mekân, mesken hürriyeti; evlenme ve çocuk yapma hürriyeti; seyahat yapma hürriyeti; hakkını arama ve savunma hürriyeti ile öğrenim hürriyeti ve güvencesi." Hüseyin Atay, "Kur'an'da İnsanın Doğal Hakları, Müslümanların Durumunu Tespit ve Müslümanlık Kur'an'ın Neresinde?", *İslami Araştırmalar Dergisi* 12, sy.2, (1999), 93. Krş. Süleyman Ateş, "Kur'an'da İnsan Hakları", *1. Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler* (1-3 Nisan 1994), haz. M Akif Esin vd. (Ankara: Bilgi Vakfı Yay., 1994), 347.

⁵ Öte yandan insan hakları ihlaline dini referanslarla karşılık bulmada günah terimine gidilmesi konuyu doğrudan dini alanın ilgisine dâhil etmektedir. Bu ilişkinin ele alındığı bir çalışma için bk. Sinan Öge, "İnsan Hakları İhlalinin Dini-Ahlaki Adlandırması: Büyük Günah", *İnsan Hakları ve Din. Sempozyum-Bildiriler* (15-17 Mayıs 2009), (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010), 177-188.

için sahip olduğu haklar, bu neden ve amaçla bağlantılıdır.⁶ Haklar konusu insan ve toplumların maslahatı söz konusu olduğunda önemlidir. İnsan haklarının korunmadığı ve güvence altına alınmadığı yerlerde kargaşa ve istikrarsızlık hâkimdir. Bir milletin medeni olma ölçütü salt sanayileşmesi ve teknolojik gelişimini tamamlamasıyla sınırlı olmayıp insan haklarına gösterdiği değerlerle de ilişkilidir.⁷

1. Öznellik ve Evrensellik Arasında İnsan Hakları

İnsan hakları kavramı yeni bir söylem ya da talep değildir. İnsanın var olduğu her çağda ve kültürde insana dair haklar, görevler ve sorumluluklar tartışılmalıdır. Kavramın içeriği/dinamikleri değişmekle birlikte insanoğlunun hak arayışı ve mücadelesi devam etmiştir. Bu manada toplumların ve medeniyetlerin farklı tarihsel tecrübelerinden söz edilebilir. Câbirî'nin, Arap/Müslüman bilincinde insan hakları konusunda hissettiği bilinç eksikliğini gidermek ve Müslüman zihnine yeniden bir motivasyon vermek amacıyla olduğu görülmektedir.⁸ Bunu gerçekleştirmek için önce insan hakları fikrinin referanslarını tartışmakta ve ardından sahip olduğunu düşündüğü İslami referanslardan söz etmektedir.

Câbirî günümüzde insan hakları söylemine eşlik eden iki olgudan bahseder. İlki bu ilkenin hasımlara karşı bir silah olarak kullanılması gelir ki, ideolojik ve agresif yanı bilindiği için bunu açıklama ihtiyacı görmez. Diğeri ise evrensel insan hakları bildirgesinin kültürel öznellik adı altında evrenselliğinin tartışılması olgusu ki,⁹ bu durum bu haklara

⁶ Hasan Özdemir, "Felsefi Bir Sorun Olarak Hak, Hakkılık ve İnsan Hakları", *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu Bildirileri* (15-17 Mayıs 2009), (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yay., 2010), 191.

⁷ Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamber ve İnsan Hakları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, sy.2, (2003), 23.

⁸ Nitekim o, geçmişin Arap/İslam dünyasına demirlediği ve kültürel mirasın modern Arap dünyasını belirlemeye devam ettiği düşüncesindedir. Geçmişin etkisi, irrasyonalizm ve dar görüşlülük gibi problemlerin de kaynağını oluşturmaktadır. Öncelikli olarak yapılması gereken şey Arap/İslam düşüncesinin, geleneğin olumsuz etkilerinden arındırılmasıdır. İbrahim Keskin, "Muhammed Âbid Câbirî" *XIX. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*, ed. Kemal Sözen vd. (İstanbul: Divan Kitap Yay., 2017), 583. Krş. İbrahim Keskin, "Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği", *Ekev Akademi Dergisi* 16, sy.50, (Kış, 2012), 133-146. Çünkü "moderniteyle hesaplaşma aynı zamanda Müslüman bilincin geleneksel düşünce mirasıyla da yüzleşmesi anlamına geliyordu." Mehmet Ulukütük, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Geleneğin Hemeneutik Restorasyonu ve Rasyonel Dekonstrüksiyonu Arasında Fazlur Rahman ve Câbirî Örneği", *Bilimname* 30, sy.1, (2016), 241.

⁹ İnsan haklarının kültürel çoğulculuk ile temellendirilmesinde ortaya çıkan yaklaşımlar iki başlıkta toplanabilir. İlki insan hakları anlayışının sadece Batı kültür çevresinin ürünü olduğunu savunan partikülarist görüştür. Diğeri insan haklarını bütün insan tü-

kültürel meşruiyet kazandırma sorununu gündeme getirmektedir. Bu yüzden Câbiri insan hakları alanında evrensellik ve öznellik konusuna odaklanarak, Avrupa referansı ile ilgili verilerle İslami referansla ilgili verileri karşılaştırmak istemektedir.¹⁰ Yazarın buradaki çabası insan haklarının kültürel kökenine ulaşmaktır. Nitekim çağdaş Arap düşüncesinde de insan haklarının kökenine inme çabasında hem Batı hem de İslam kültüründe insan haklarının evrenselliğini öne çıkarma yoluna gidilmesini önermektedir. Çünkü ona göre her iki kültür de aynı felsefi ilkelere dayanmaktadır; farklılıklar ise kültürel sabiteleri ifade etmemektedir. Yazar bu araştırmayı yaparken düşülmesi muhtemel anakronik tutum konusunda bizi uarmakta ve öznellik ile evrensellik arasındaki diyalektiğe dikkat çekmektedir. Şöyle ki hükmün rasyonelliğini anlamak, bu aşamada geçmişle ilgili konuları günümüz ölçütleri ve sorunlarına göre değerlendirildiğinde çoğu insanın düştüğü tehlikeli yönetsel hataya sürüklenmekten kaçınmak için elzem görünmektedir. İslam'ın Hz. Peygamber ve sahabe döneminde belirlediği şekliyle insan haklarını yapı ve kapsam olarak çağdaş insan hakları ve yirminci yüzyıl insanının ölçütleriyle yargulamak doğru değildir. Çünkü *her dönemin kendine özgü rasyonelitesi bulunmaktadır*. Anladığımızı göre Câbiri'nin çağdaş Arap düşüncesinde insan haklarının kökenine inmekten kastı: "kültürümüz içerisinde insan haklarının evrenselliğine dair bilinci uyandırmaktır. Bunu da insan haklarının dayanmakta olduğu özde Batı kültüründe insan haklarının dayandığı ilkelerden farklı olmayan kuramsal ilkelerin evrenselliğini vurgulamakla yapmaktadır."¹¹ Ona göre insan haklarının evrensel/kapsayıcı/bütüncül karakteri bizatihi kültürel özneliğin içinden kaynaklanır. Zira öznellik ve evrensellik zıt şeyler olmadığı gibi, tersine iç içe girmiş ve biri olmadan diğeri olmadığını olgulardır.¹²

rü için geçerli olabilecek evrensel rasyonel ilkeler kümesinin ifadesi olarak gören evrenselci/üniversalist yaklaşımdır. Münthea Maşalı, "İnsan Hakları Belgelerine Yönelik Çağdaş Yaklaşımlar", *Bilimname* 5, sy.2, (2004), 111.

¹⁰ Muhammed Âbid el-Câbiri, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, çev. Mehmet Şayir, (İstanbul: Kapı Yay., 2019), 267.

¹¹ Câbiri, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 269.

¹² Mehmet S. Aydın insan haklarına dair söylemleri üç başlıkta ele alır. Bunlar sekülerist yaklaşım, dar dini yaklaşım ve yenilikçi yaklaşımdır. Yazar yenilikçi yaklaşımı ele alırken Batı kültüründe üretilmiş olmasını problem olarak görmemektedir: "Bu yaklaşım bildirgeyi bir insanlık başarısı olarak görüyor. Onun Hıristiyan Batıda formüle edilmiş olması önemli değildir. Hakikat, kaynağından bağımsızdır. Çeşitli din mensupları bir-

Câbirî'nin insan haklarının evrenselliğinden amacı kapsayıcılıktır. Çünkü dile getirilen haklar bütün insanların hakları olması anlamıyla evrenseldir. Haklar sırf insan olması itibarıyla insan haklarıdır. Nitekim 18. yüzyıl Avrupalı felsefeciler insan haklarını diğer bütün hakların kendisinden çıktığı iki temel hakka dayandırmışlardır. Bunlar *hürriyet hakkı* ve *eşitlik hakkıdır*. Felsefecilerin referansı din değildi Câbirî'ye göre. Oysa insanlık tarihinde bütün referansların üstünde din olduğu bilinmekte idi. Ancak gelenek ve kilise otoritesi, Avrupa insanını tahakküm altına aldığından bütün otoritelere karşı felsefeciler seküler ve rasyonel referans arayışında olmuşlardır. Din, kilisenin baskıları ve tahakkümü sebebiyle insan haklarının evrenselliğini üzerine bina ettikleri külli referans olmamıştır. Onlar kilise otoritesini aşip bağımsız rasyonel referans inşa etme yolunu benimsemişlerdir. Bu referans üç ana varsayımdan oluşmaktadır: "Doğa düzeni ile aklın düzeni arasındaki uyumun kabulü; doğal durum diye adlandırdıkları olgu varsayımı ve toplumsal sözleşme düşüncesi."¹³

2. İslami Referanslarda İnsan Hakları Öğretisi

Câbirî insan hakları konusunda kültürel meşruiyet arayışını Müslüman kültür adına gereksiz görmektedir. Diğer bir ifadeyle insanın büyük sorunlarının, hak, ödev, iyilik, erdem, varlık, kader vb. sorunlarının bu türden bir üst oluşumu Avrupalı filozofların on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda keşfettiği değerler değildi. Tersine bu tür insani sorunların üstte tutulması bütün kültürlerde ve uygarlıklarda ortak olan genel bir olgudur. Aslında İslam'ın temel maksimi buydu. "İslam başından beri davasını, bugün bizim insan hakları olarak sözünü ettiğimiz ilkelerle neredeyse uyuşan teorik ilkelere dayandırmıştır."¹⁴ Bununla birlikte din, resmi söylemlerin eyleme dönüşmesini sağlayan önemli bir güç olabilir. Çünkü hukuk sistemleri veya yasal kurallar toplumları tek başlarına düzenleyemezler, onların kültürel normlarla desteklenmesi gerekir. İslam bu kültürel normların insan haklarını destekleyici bir şekle

birlerinin kaynaklarından ve tarihi deneyimlerinden çok şey öğrenmişlerdir. İnsanlığın ortak tecrübesini muayyen bir dinin mensuplarının veya dinle varoluşsal bir ilişkisi bulunmayan kişilerin formüle etmesinden rahatsız olunacak bir şey olmasa gerektir." Mehmet S. Aydın, "İnsan Hakları: Niçin İslami Bir Yaklaşım?", *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (23-27 Kasım 1998), (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1998), 2: 41.

¹³ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 272.
¹⁴ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 278.

kavuşmasını sağlayacak unsurları kendisinde barındırmaktadır.¹⁵ Câbirî'de insan hakları öğretisinin İslami referanslarını takip edelim.

2.1. Akıl ve Fitrat: Câbirî Avrupalı filozoflarla Müslümanların çözümlenmelerini paralel değerlendirmektedir. Şöyle ki Avrupalı filozoflar *doğa düzeni ile aklın düzeni arasındaki uyum ilkesini* ya da teorisini akli ilk referans ve aynı zamanda ilk ve son hakem yapmak için kullanmışlardır. Câbirî bu düşünceyi yerinde bularak şu tespitite bulunmaktadır. “Aklın düzeni ile doğa düzeni arasındaki bu tür bir uyumdan amaç, aklın her tür referansın üstünde tutulmasıdır. Bunu Kur’an’da görmek mümkündür. Kur’an muhataplarını tekrar tekrar doğa düzenini düşünmeye çağırır. Bu çağırısını çoğunlukla doğa düzeninin aklın düzeni olduğunu, en azından onu açıklayıp onun göstergesi olduğunu ima eden ibarelerle belirtir.”¹⁶ Burada düşünür şu ayete atıfta bulunur: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün peş peşe gelmesinde, denizde insanların yararına olacak şekilde seyreden gemilerde, gökten indirdiği yağmurda ve onunla canlanan yaşamda, ardından içine her türlü hayvanı serpiştirmesinde, rüzgârların esmesinde, yer ve gök arasında emre amade duran bulutta düşünen bir toplum için deliller vardır.”¹⁷ Câbirî’ye göre “doğa düzeni burada aklın içerik ve anlamını kavradığı delillerdir. Eğer aklın düzeni bizatihi doğa düzeniyle uyumlu olmasaydı akıl doğa düzenini anlayamazdı. Hatta Avrupalı filozofların da bu uyumu kurgularken dediği gibi, doğa düzeni ile akıl düzeni arasında bulunan uyum ve ardışıklığı kuran Allah’tır.”¹⁸ Câbirî diğer yandan Kur’an’ın tekrar tekrar akla otorite ve hakem olma işlevini vererek geleneğe uyanları kınadığını ve kendilerini sadece akli hakem kabul etmeye çağırıldığını söylerken başka ayete değinmektedir. “Dediler ki biz putlara taparız ve onların önünde eğilir dururuz. Dedi ki çağırınca duyarlar mı sizi? Size yararları ya da zararları var mı? Dediler ki tersine biz atalarımızı bu halde bulduk.”¹⁹

Câbirî İslami referanslardan gördüğü fitratı, Kur’an söyleminde fitrata dönüş çağırısıyla özdeş görmektedir. Şöyle ki, fitrat akli temel alıp

¹⁵ Ali Köse, “İnsan Hakları”, *Köprü Dergisi* 96, (Güz 2006), 18.

¹⁶ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 279.

¹⁷ Bakara 2/164.

¹⁸ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 279.

¹⁹ Şûrâ 42/71-74.

geleneği terk etme ve evrendeki delilleri kılavuz edinme çağrısıdır.²⁰ Fitrat ise yazara göre Kur'an söyleminde hemen hemen doğa durumu kavramıyla eşdeğer bir kavramdır. "Öyleyse yüzünü Hanîf olarak dine çevir ki bu Allah'ın insanları var ettiği fitrattır. Allah'ın yaratmasında değişiklik olmaz. Dosdoğru din de budur. Ama insanların çoğunun aklı ermez."²¹ Dosdoğru din, Hanîf din ya da fitrat dini²² Muhammedi davet döneminde Arap Yarımadasında egemen olan dinlerden yani Yahudilik ve Hıristiyanlıktan önce gelen İbrahim'in dinidir. İbrahim'in dini ise İslam'ın kendisidir. "İbrahim ne Yahudiydi ne Hıristiyan. Tersine Müslüman bir Hanîfti. Ortak koşanlardan da değildi."²³ Anlaşıldığı kadarıyla Câbirî insan haklarının referansını evrensel olarak değerlendirmektedir. "Kur'ani anlamda fitrat durumu ile Avrupa'da on sekizinci yüzyıl filozoflarının insan hakları kavramı ve modern içeriğini dayandırdığı doğa durumu arasındaki yakınlığın gerekçesi bulunmaktadır."²⁴

2.2. Mısak ve Şûrâ: Câbirî İslami referansları ele alırken çağdaş Avrupa'nın insan haklarına dair serüvenini ve sürecini sürekli dikkate almakta ve İslami dinamiklerle mukayeseler yapmaktadır. Şöyle ki, Avrupalıların insan haklarının evrenselliğini dayandırdıkları temel olgulardan birisi olan toplumsal sözleşme teorisi kendisine misak ayetlerini hatırlatmaktadır. "Hani rabbın Âdemoğullarından, sırtlarından zürriyetlerini almış, kendi kendilerini şahit etmişti ki 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' onlar da 'öylesin, şahit olduk' demişti."²⁵ Düşünür bu ve benzeri ayetlerden 'toplumsal sözleşme' teorisinin etkenleri ile yakınlık etkenlerinin kolaylıkla çıkarılabileceğini ifade

²⁰ "Fitratın İslam'ın ana ve biricik temeli olduğu anlaşılınca din konusunda derinleşmiş olanlar, hüküm çıkarımı yapılacak konularda bu temeli uygulama dikkatini göstermelidir." İbn Âşûr, *İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Rağbet Yay, 2000), 33.

²¹ Rûm 30/30.

²² "Fitrat dini sadelik dini demektir. Yani araya herhangi bir aracı koymadan doğrudan Allah'a yönelme dinidir." Muhammed Âbid Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an Nüzul Sırasına Göre Tefsir*, çev. Muhammed Coşkun, (İstanbul: Mana Yay., 2013), 2:449.

²³ Âl-i İmrân 3/67. "Araplara göre İbrahim Peygamberin dinini sürdüren kimselere hanîf denmiştir. İslam gelince de Müslümanlar hanîf olarak isimlendirildi. Hanîf kelimesinin sözlükteki anlamı eğilmek demektir. Bu kelime ile İbrahim peygamberin hakka meyletmiş, İslam'a yönelmiş olduğu kastedilmiştir." Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an Nüzul Sırasına Göre Tefsir*, 3:178.

²⁴ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 280. Atıf yapılan ayetler şunlardır: Âl-i İmrân 3/19, 84, 85; Yûnus 10/19; Bakara 2/213.

²⁵ A'raf 7/172. Bk. Ahzab 33/7,8; İsrâ 17/7; Âl-i İmrân 3/104.

etmektedir. Bu bağlamda insanların toplumsal sözleşme teorisinde kamu iradesi yararına haklarından vazgeçmeleri, Âdemoğullarının ortağı olmayan tek Allah'ın rabliğini tanıyarak kendilerine tanıklık etmeleriyle yakınlık göstermektedir. Burada Câbirî ilginç bir anoloji kurmaktadır: “Bu tanımayla putlar, yıldızlar ve melekler gibi başka tanrılara kulluk etme ‘hak’larından ödün vermiş, yalnız Allah’a kulluk yükümlülüğünü üstlenmiş, insanı başka otoritelerden kurtarıp onlara muhtaç olmamasını sağlayacak şekilde sadece onu tanımıştır. Bu ise toplumsal sözleşme teorisindeki kamu iradesine karşılık gelmektedir. Bu bir yana bu ödün karşılıksız bir ödün değildir. Çünkü Allah, kendilerine doğru yol ve kurtuluşu açıklamaları için peygamberler göndermektedir. Sanki istediklerine kulluk etme noktasındaki ‘doğal haklar’ından ödün vermelerine karşılık peygamberler aracılığıyla doğru yola ve hidayete davet edilmişlerdir: *‘İsteyen inansın isteyen inkâr etsin.’*”²⁶ Câbirî’ye göre işte bu metafizik misak, İslam toplumunun oluşmaya başlamasıyla birlikte gerçek bir toplumsal sözleşmeye dönüşmüş olmaktadır. Kur’an’ın şûra adını verdiği bu sözleşme toplumu kuran bir sözleşmedir. “Onların işleri aralarında şûra ileldir.”²⁷ “İşlerle ilgili olarak onlara danış.”²⁸ Bu ayetler insanlarla devlet arasındaki ilişkiyi düzenler. Bundan dolayı metafizik misakın çerçevesi de budur. Bu aynı zamanda şûrayı somut gerçeklikte, toplumsal hayat gerçekliğinde misakı somut bir şekilde ifade etmektedir. Vurgu önemlidir zira “Kur’an, şûrayı imanla, büyük günahlardan sakınmakla, namazı kılmakla; yani bir din ve toplumsal düzen olarak İslam’ın özünü oluşturan etkenlerle bağdaştırmıştır.”²⁹ İşlerin çözümünün Müslümanların arasında ortak olması demek, sorunun çözümüne düşünsel katkı ile birlikte doğru ve nihai çözümün kararlaştırılmasına katılmayı da içermektedir.³⁰

Câbirî, yüksek bir özgüven ve kendinden emin bir tavırla amacının İslam’ın öğretilerini diğerleriyle kıyaslamak olmadığını ve İslam’ın şu

²⁶ Kehf 18/29; Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 285.

²⁷ Şûra 42/38.

²⁸ Âl-i İmrân 3/159.

²⁹ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 286.

³⁰ Ömer Özsoy ve İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’an*, (Ankara: Fecr Yay., 1999), 532.

alandaki öncü olduğunu kanıtlama amacıyla olmadığını belirtmektedir.³¹ Avrupalı filozofların insan haklarının evrensellik iddiası Avrupa uygarlığına özgü bir durum da değildir. Dolayısıyla insan haklarının kültür ve medeniyet boyutları insani boyutlar olup mevcut bütün kültürler, kültür ve medeniyet gerçeklerinin üzerine çıkarma noktasında birleşir. Nitekim “insan haklarına saygı talebi her zaman mevcut bir kültür medeniyet geçişine karşı yöneltilmiştir. Bütün kültürler bu çağrının, tıpkı doğa durumu ve fitrat dini gibi kendini başlangıç ve asıl olarak sunan bir referansa dayandırılmasında birleşirler.”³²

3. Müslüman/Arap Aklında³³ İnsan Hakları Bilincinin Gelişmesi

Müslüman bilincinde insan hakları fikrinin hak ettiği ölçüde tartışılmadığı ve geliştirilemediği şeklinde görüşler bulunmaktadır.³⁴ Bundan dolayı Câbirî insan hakları bilincinin gelişmesine dair önce yöntemsel bir sorundan söz eder. Bu sorun çağımız ve mevcut meşgalelerimizle ilgili olan bir kavram ile ortaçağın kültür alanıyla ilgili düşünceler arasında bir tür bağlantı kurmanın doğurduğu sorunsallıkla ilgilidir. Yazar, Avrupa tecrübesinde insan haklarının dayandırıldığı referansların farklı bir karakterden ve süreçten kaynaklandığını belirtirken, toplumların farklılığına atıf yapar gibidir. Avrupa referansında insan kavramı, ilk günah duygusundan kurtarmak suretiyle beşer olarak bireye yeniden itibar kazandırma, bir yandan da ruhunu kilise otoritesinden, bedenini de yöneticinin otoritesinden

³¹ Câbirî, metodolojisi ve elde ettiği sonuçlar bakımından eleştirilere de konu olmuştur. “Birçok sorunsal bünyesinde barındırdığını söyleyebileceğimiz Câbirî'nin yeniden yapılanma yaklaşımı, İslam düşünce geleneğinin kendine özgü paradigmatik karakteri esas alındığında başka birçok sorunsal yansıtmaktadır.” İbrahim Keskin, “Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslam Düşüncesinin Çağdaş İnşası: Câbirî Örneği”, *TYB Akademi Dergisi*, 2, sy.4, (Ocak, 2012), 89. Ayrıca bk. Mustafa Selim Yılmaz, “Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında M. A. El-Câbirî'nin Müslüman Geleneğe Yöneltiği Eleştiriler”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 11, sy.32, (Eylül-Aralık 2008), 225-227.

³² Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 288.

³³ Bu kavram yazara göre ideolojik bir slogan değildir. Arap insanının eşyaya bakışını, bilgiye ulaşmak, onu üretmek ve yeniden üretmek için eşya ile girdiği ilişki tarzını belirleyen kavramlar ve zihinsel aktiviteler toplamdır. Nitekim eserlerinin Türkçe çevirilerinde Arap/İslam nitelemesini uygun görmüştür. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yay., 1999), 9-12; Vecdi Akyüz, “Muhammed Âbid Câbirî'nin Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesine Katkıları”, *TYB Akademi Dergisi* 2, sy.4, (Ocak, 2012), 95.

³⁴ Kimi düşünürler Müslümanlar tarafından üretilen metinlerde ötenazi, kürtaç, işkence, azınlıklar, kadının statüsü, çocuklar, özürlüler gibi çağdaş konu ve problemlerin ya sükût ile geçiştirilmiş ya da yüzeysel olarak ele alınmış olup bu konulara yeterince ağırlık verilmediğini dile getirmişlerdir. M Hayri Kırbaoğlu, “İslam ve İnsan Hakları Üzerine Eleştirel Bir Bakış”, *Yeni Türkiye* 4, sy.21, (Mayıs-Haziran 1998), 277.

kurtararak ruh ve beden olarak birbirinden ayrılamayan bir varlık olarak onu yeniden birleştirme temeline dayandırılmıştır. Bu yüzden Avrupa referansında insanın ilk hakkı kendi bedeni üzerindeki hakkı, mülkiyeti, kullanılması ve faydalandırılması hakkıdır. İşte bu haktan hareketle artık insana kirli varlık gözüyle değil, tersine diğer bütün değerlerin hizmetinde olduğu yüce değer, her türlü etkinliğinin kendi bedenini ve ruhunu, özgürlüğünü ve onurunu, tek kelimeyle insanlığını geliştirme yönünde olduğu varlık gözüyle bakılmaya başlanmıştır.³⁵ Yazar Kur'an'da insan kavramını ele alırken, modern Avrupa düşüncesinin temelini attığı ve çağdaş evrensel düşüncenin de benimsediği kavramla hat boyunca kesiştiğini düşündüğü en önemli İslami metinlere sözü getirmektedir. Düşüncesini temellendirmede yer verdiği ilk metin “*Âdemoğullarını üstün tuttuk, onları karada denizde taşıdık, kendilerine hoş rızıklar verdik, birçok yarattığımızdan da üstün kıldık.*”³⁶ ayetidir. Sonra Zemahşeri üzerinden ayete yorum getirir: Âdemoğullarının üstün tutulması konusunda şöyle denmiştir. Allah onu akılla, dille, bilinçle, güzel eliyle yüzüyle, dengeli boyu posuyla, hayat ve miadı düşünmesiyle üstün tutmuştur. Zemahşeri döneminde ve özellikle İbn Haldûn bağlamında beşeri umran kavramını sözünü ettiği ayeti anlama konusunda istihdam ettiğimizde, bu kavramın bizi çağdaş eşdeğeri olan uygarlık kavramı üzerinden gelişmişlik ve bu kapsamdaki insan haklarına ulaştırdığını söyler. Çünkü ona göre “karada ve denizde taşınmak tıpkı hoş ve güzel şeylerden faydalanmak gibi beşeri uygarlığın temelidir. Bu ayet ışığında insan kavramı iki boyutludur: akıl boyutu ve uygarlık boyutu.”³⁷ Yazara göre gelinen sonuç şudur. Kur'an'da sözü edilen bütün varlıklar arasında uygarlığa sahip olan tek varlık insandır. Uygarlık üreten tek varlık insandır. Uygarlık boyutu beşeri varlık bağlamında konu bakımından önemli bir etkidir. Câbirî insanın haiz olduğu bu iki boyuta bir başkasını daha ekler; Allah'ın insanı yeryüzünde halife edinmesi, kendisine bütün isimleri öğreterek tövbesini kabul etmesidir. Yeryüzünde halife olmak yeryüzünü imar etmek demektir.³⁸ “*Ardından nasıl davranacağınızı görmek için sizi*

³⁵ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 313.

³⁶ İsrâ 17/70.

³⁷ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 317.

³⁸ Hûd 11/61; Rûm 30/9.

onlardan sonra yeryüzünde halifeler kıldık.”³⁹ Yeryüzünün imar edilmesi, yeryüzündeki ümran ve medeniyetin meydana getirilmesi yeryüzünün ve içindekilerin bilinmesini gerektirir. İşte yüce Allah'ın 'Âdem'e bütün isimleri öğrettik' sözünün anlamı budur. Ardından Âdem ve eşinin ağaca yaklaşması ve hata işlemelerinin ardından Allah ona kendisine nasıl sesleneceğini ve nasıl bağışlanma dileyeceğini öğretmiştir. Böylece Âdem'in günahı tövbesiyle silinmiş olup hem kendisi hem de soyu bundan kurtulmuştur. Câbirî'ye göre artık bundan sonra hem kendi hem de soyu imar etmek, böylece buradaki eylemleri nedeniyle hesaba çekilmek üzere inmekle emrolunduğu yeryüzündeki eylemleri kalmaktadır. Eğer eylemleri iyi olursa iyi, kötü olursa kötü olur.⁴⁰

4. İnsan Hakları Enstrümanları

Burada yazarın temel insan hakları bağlamında sıraladığı konulara kısaca yer verilecektir. Hakları genel ve özel haklar şeklinde iki sınıfta değerlendirmektedir. Önce genel haklara yer verelim.

4.1. Hayat Hakkı ve Hayattan Yararlanma Hakkı Bu başlıkta Câbirî önce hak kavramını dilsel açıdan temellendirmeye çalışır. Önce eski Arap-İslam metinlerinde *müfekker fih/düşünülen* ile *la müfekker fih/düşünülmeyen* kavramlarına yer verir ve bunları birbirinden ayrı tutmanın öneminden söz eder. Hak ile vacip arasındaki anlam örtüşmesine dikkat çeker. Hak imgesi ile vacip kavramının Arapçada ve Arap-İslam kültür sahasında örtüşmekte olduğu sonucuna ulaşır. Dolayısıyla biri için hak olan şey vacip olan şeyle eşdeğer olmaktadır. Şöyle ki iş aralarında hak-vacip ilişkisine giren iki tarafla ilgili olduğunda ikisinden biri için vacip olan şey diğeri için hak olur. Bunun anlamı, Arap-İslam *müfekker fih'in/ düşünülende* hakları aramak için aynı zamanda ödevlere yönelmek gerektiği hususudur. Örnek olarak Allah'ın hakları yerine getirilmesi gereken ibadet, itaat ve benzeri olmaktadır. Aynı şekilde insan hakları ise sözü edilen ve hak edilen bir şey olan *üstün kılınmanın* farklı türleridir. Böylece İslam'da insan

³⁹ Yûnus 10/14.

⁴⁰ "Kur'an, Hz. Âdem'in tevbe etmiş olduğunu açıkça ifade etmekte ve böylece sorumlu olanın da o olduğunu vurgulamaktadır. Allah ona bu tevbeyle ilham etmiş sonra da onu bağışlamıştır. Oysa Yahudilik ve Hıristiyanlıkta bu günah, Âdem'in bütün soyuna intikal etmiştir ki onlar buna 'asli günah/ilk günah' derler. Kur'an ise asli günah söylemini kabul etmez, 'kimse kimsenin günahını yüklenmez' der." Câbirî, *Fehmü'l Kur'an*, 3:51.

hakları Allah'ın insanı üstün kılması ve diğer yaratıklardan üstün kılmasından dolayı hak ettiği maddi ve manevi bütün hususlardır. Yazara göre çağımızda müfekker fih ışığında düşünecek olursak Kur'an'da İslam'ın insan için güvence altına aldığı iki tür haktan söz edebiliriz: Genel haklar yani mutlak olarak insana verilmiş haklar; diğeri özel haklardır ki, bunlar müstaz'afaların hakları, kadın hakları, İslam toplumu içindeki gayri Müslimlerin hakları vb. bazı insan gruplarına verilen haklardır.⁴¹ İnsan hayatı insanın bir hakkıdır ve kendi ruh ve beden yapı ve bütünlüğünü koruması gerekir. Koşullar ne olursa olsun Allah'ın insanın kendini öldürmesini haram kılmasının nedeni de bundandır. Birçok şeyi onun hizmetine vermiş, kendisine zarar verenler ya da ister cansız ister bitki ister hayvan ister insan olsun yaratıkların zarar görmesine neden olanlar dışında arzularını doyurup ihtiyaçlarını gidermesi için önünü açmıştır. Bundan ötürü zühd hareketlerine dair yaklaşımı olumlu değildir. İslam tarihinde görülen zühd hareketleri ve tasavvuf akımları, israf ve lüks ya da yöneticilerin zulmüne karşı bir tepkiden ibaret olup birçoğu İslam'a kendinden önceki eski kültürlerden geçmiştir.⁴²

4.2. İnanç, Bilme ve Farklı Olma Özgürlüğü Kur'an inanç özgürlüğünü kabul ederek bunu bir insan hakkı saymaktadır. Zira Allah insanı yaratmış, akıl ve ayırt etme yetisiyle donatarak yolu gösterip seçimi kendisine bırakmıştır. Câbirî'nin bilme hakkı dediği öğretiye yaklaşımı ilgi çekmektedir. Kur'an'ın insana inanç özgürlüğü hakkını tanıması Allah katında inançların eşit olduğu anlamına gelmez. İslam'ın davetini yaptığı esas tevhid inancıdır. Ancak Allah'ın risâlet ve davetin ulaşmadığı kimselere azap etmeyeceği de bilinmelidir. Bu yüzden bilmek bir insan hakkı olup bilgisi olmayan bir konuda sorumlu tutulup cezalandırılmaz. Câbirî aynı şekilde farklılığı da ontolojik bir gerçeklik olarak takdim etmektedir. Kur'an farklılığı varlıksal bir gerçek ve beşeri doğanın unsurlarından biri olarak kabul eder. İnsanların renklerinin, dillerinin ve ırklarının farklı olması, uluslar, halklar ve

⁴¹ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 324.

⁴² "Tasavvuftaki pratik yönün dayanakları zühd ve dünyadan el etek çekmektir. Bu yönüyle pratik tasavvuf hayata karşı olumsuz bir tutum olup İslam'dan önce de Fars medeniyetinde, Yunan-Roma medeniyetinde ve Hıristiyanlıkta mevcuttu." Câbirî, *Arap Ahlakı Aklı*, çev. Muhammet Çelik, (İstanbul: Mana Yay., 2016), 544.

kabileler şeklinde dağılması, bunlar Allah'ın iradesiyle olmuştur. Tıpkı varlığına alamet etmek üzere kâinatı oluşturan unsurların farklı olmasını dilediği gibi. Yazar doğal farklılıkta olduğu gibi inanç bakımından da farklılığı önemsemektedir. Bu bağlamda Kur'an birçok ayette farklı dinlerin varlığını ve dinlerin farklılığını kabul etmektedir. "Eğer rabbin dileseydi insanları tek bir millet yapardı. Rabbinin rahmet ettikleri hariç, farklı olmaya devam etmekte. Kendilerini bunun için yaratmıştır."⁴³ Öte yandan İslam içi farklılıklar da hak olarak görülmektedir. Söz gelimi içtihat da bir haktır. Zira içtihat İslami yasamanın kaynaklarından. Bilginlerin çağlara, ülkelere ve durumların değişmesine göre farklı hükümlere ulaşmaları tarihi bir gerçekliktir. Tam da burada önemli bir hatırlatmada bulunur. "İslam'ın güvence altına aldığı farklılık hakkı, insanların ayrılığa ve çatışmaya teşvik edilmesi anlamına gelmez. Çünkü İslam ümmetin birliğine büyük önem verir. Dinde çatışmaya ve bozguna götüren ihtilafa düşmeyi şiddetle kınar."⁴⁴ Farklılığa dair ayetlerdeki⁴⁵ hususları hatırlatan yazar, İslam'ın bu hoşgörülü ve gerçekçi tutumunun daha güzel ve daha kolay olanın temel alınmasını; aşırılık, köktencilik ve tutuculuktan kaçınılmasını sağladığını belirtir. Farklı olma hakkının, insanları bozgun ve birbirine düşmekten kurtararak verim ve üretimin kaynağı olan sağlıklı çeşitliliği geliştiren olumlu ve yapıcı bir içerik kazandıracaklarını söyler. Zira insana sayı, bireysel farklılıklara anlayışla yaklaşmak kadar sosyal düzeydeki farklılıkları da tanımayı, barış ve uzlaşma kültürünü benimsemeyi gerektirir. Farklılığı insanlığın kültür, örf, anlayış ve düşünce mirasını zenginleştiren bir vakia olarak kabul etmek gerekir.⁴⁶

Yazar başka bir eserinde ise bilim durumu adını verdiği eğitim hakkından da söz eder. Zira ona göre bugünün insanı, kendini her yönden bilim ve onun ürünlerinin kuşattığı bir çevrede doğmaktadır. Egemen konumda bulunan bilim durumu, eğitim hakkını çağdaş insan haklarından biri olarak değerlendirmektedir. Bu, bütün vatandaşların,

⁴³ Hûd 11/118-119. Bk. Bakara 2/62; Âl-i İmrân 3/85.

⁴⁴ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 333.

⁴⁵ bk. Âl-i İmrân 3/103-105; Nahl 16/125; İsrâ 17/53; Bakara, 2/185; Çâşiye 88/22.

⁴⁶ Ardoğan, "İnsan Haklarına Saygının Yükseltilmesinde İslami Teolojinin Rolü", 107.

başka şeye göre değil, kendi zihinsel yetenekleri ve fikri güçlerine göre kendisinden yararlanmakta eşit olmaları gereken bir haklıdır.⁴⁷

4.3. Şûra Hakkı Câbirî'ye göre şûra hakkına peygamberin hayatı ve sahabenin uygulamaları tanıklık etmektedir. Kur'an'da inanan insanın öz niteliklerinden biri sayılan açık bir metin de vardır. "*Onların işleri aralarında şûra iledir.*"⁴⁸ Yazar sahabe döneminden örnekler verdikten sonra şu düşünceyi paylaşır. "İslam'da şûra yöneticinin görevi, yönetilenlerin de hakkıdır. Çünkü dört halife devrinde halifeler şûra gerçekleşmeden görev başına getirilmezdi."⁴⁹ Câbirî'ye göre şûra yöneticinin seçilmesiyle bitmez. Yöneticinin görevi Müslümanların ve kendilerini temsil eden önde gelen karar mercileri olan âlimler, kabile büyükleri ve temsil sıfatını haiz herkesin hakkı olması hasebiyle asıl ondan sonra başlamaktadır. Fakat *saltanat edebiyatı ve padişahlık siyaseti* müelliflerinin şûrayı övdüklerini belirtse de gerçekte şûranın işletilmediğini ve kurumsallaşmadığını söylemektedir. Sebebi bellidir "saltanat edebiyatı kitaplarında geçen geleneksel egemen görüşün yani şûrayı nasihat ve güzel öğüt dairesinde düşünmenin ötesine geçememeleridir. Aynı şekilde şûrayı ne görev olarak görmüşlerdir ne de hak."⁵⁰ Yazar "*İşlerle ilgili görüşlerini al. Eğer bir şeyi yapmaya azmedecek olursan Allah'a tevekkül et!*"⁵¹ ayeti içerisinde şûranın da neshedildiği şeklindeki yorumları kasıtlı bulmaktadır. Ona göre bu tevilde masum olmayan bir eğilim yani yöneticinin istibdadını haklı gösteren bir eğilim olduğu bellidir. Ne olursa olsun, insan hakları düşüncesi çağdaş anlamıyla müfekker fihden olsaydı şûrayı anlamsızlaştıran bu tür bir tevil sahibinin zihninde oluşmazdı. "Şûranın bağlayıcı değil, bilgi alma amaçlı bir süreç olduğunu söyleyen eski fakih ve müfessirler aslında şûrayı ümmetin bir hakkı olarak düşünmemiş, sadece yöneticide olması arzu edilen bir nitelik olarak görmüşlerdir."⁵²

⁴⁷ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala vd. (İstanbul: Kitâbiyât Yay., 2001), 189. Yazara göre bu talep, bizi doğrudan eğitimle ilişkisi bakımından demokrasi talebine götürmektedir. Bu, eğitim demokrasisi diye ifade edilmektedir. Eğitimin tüm alanları ve aşamalarının, bütün vatandaşlara eşit bir şekilde açık olması anlamına gelmektedir.

⁴⁸ Şûrâ 42/36-39.

⁴⁹ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 337.

⁵⁰ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 338.

⁵¹ Âl-i İmrân 3/159.

⁵² Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 340.

4.4. Eşitlik Hakkı Kur'an çok bilinen muhkem bir ayette insanlar arasındaki eşitliği ilan etmektedir.⁵³ Burada problem gözükmemektedir. Ancak üstünlüğü ihsas ettiren ayetlere nasıl yaklaşmak gerekir? *“Özrü olanlar dışında inananlardan oturanlar ile Allah yolunda malları ve canlarıyla cihat edenler bir olmaz. Allah malları ve canlarıyla cihat edenleri oturanlara bir derece üstün kılmış, her ikisine de güzelliği vaad etmiştir. Allah mücahitleri oturanlara üstün tutmuştur.”*⁵⁴ Bu ayet Hucurât Sûresindeki ayetle çelişmemektedir zira Allah yolunda malla ve canla yapılan cihat takvanın doruğudur. Böylece ayet bir farklılık ya da eşitsizlik bildirmemektedir. Özetle ne Kur'an ne hadiste *‘Sizin en üstünüz en çok sakınanızdır.’* ilkesine dayanan eşitlik ilkesini zedeleyecek bir durum bulunmaktadır. Kur'an'da geçen Allah'ın bazı insanları bazılarına üstün tutması beyanları farklılığın onaylanması ve pekiştirilmesi değil, ister ahiretteki üstünlüğü doğuran işler olsun ister mal mülk ve benzerleriyle dünyada farklılığı doğuran işler olsun, insanın çalışması sonucunda ortaya çıkan gerçeğin betimlemesidir.⁵⁵

4.5. Kölelik Sorunu ve Kadın Hakları Köleleri özgürlüğüne kavuşturmak *düşünülen* bir eylemdi. Kur'an köleliği pekiştirmez aksine köle özgürleştirmeyi bir ibadet eylemi olarak görür. Ancak nüzûl döneminde köleliğin kaldırılmaması dönemin koşullarıyla ilgili olsa gerek. Köleliğin kesin ve nihai bir şekilde yasaklanmasına gelince, o dönemde tarihsel, ekonomik, toplumsal ve kültürel koşullar buna elverişli değildi. Bununla birlikte köleliğin yasaklanması İslam'da *düşünülebilen* konulardan olagelmıştır denilebilir. Kadın-erkek arası eşitlik konusu da benzerdir. Fakat kadın ile erkek arasında bir tür farklılığı kabul eden ve şahitlikle miras konularıyla ilgili cüzi hükümler de bulunmaktadır. Yazar farklılığı dönemin toplumsal koşullarına bağlar. *“Erkeklerinizden iki şahit şahitlik etsin, eğer iki erkek olmazsa şahitliğine razı olacağınız bir erkek iki kadın olsun ki iki kadından biri yanılacak olursa biri diğerine hatırlatsın.”*⁵⁶ Yanılma ve unutmada kadınlarda olup da erkeklerde olmayan durumlar değildir. Bu sadece o

⁵³ Hucurât 49/13.

⁵⁴ Nisâ 4/95.

⁵⁵ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 346.

⁵⁶ Bakara 2/282.

dönemde kadının sahip olduğu toplumsal konumla ilgilidir.⁵⁷ Miras konusu ise toprak ve otlak konusunda ortak mülkiyete dayanan kabile toplumları koşullarında makul bulunabilir.⁵⁸ Çünkü bu toplumlarda kız çocuğuna miras verilmesi kabileler arası anlaşmazlık ve çatışmalara neden oluyordu. Bunun sonucunda kız çocuğu genellikle kabilesinden olmayan biriyle evlenmekte ve ona miras verilmesi, kendi kabilesine ait malların kocasının kabilesine miras kalması anlamına gelmekteydi. Bu şekilde dönemin şartlarını, toplumsal yapısını antropolojik manada değerlendiren Câbirî konuyu şöyle sonuçlandırır. Kur'an bu verileri göz önünde bulundurarak yarar açısından yani çekişmenin önüne geçme noktasından bakmış bir tür orta yollu çözüm bulma yoluna gitmiştir. Kız çocuğunu mirastan tamamen mahrum bırakmamış erkek çocuğunun aldığı payın yarısı kadar pay vermiştir. "Genel olarak kadın-erkek eşitliği ilkesel bir durum olup Kur'an ve hadiste bu ilkeye vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla ikisi arasında her alanda eşitliğin sağlanması *düşünülebilenler* kategorisine girmektedir. Çünkü kamu yararı her durumda şeriatın maksadı olmaktadır."⁵⁹ Câbirî çokeşlilik konusuna da kendi kavramsallaştırmaları olan *müfekker fih* üzerinden eğilir. Şöyle ki çokeşliliğin iptal edilmesi hem Peygamber hem de sahabe döneminde *düşünülmeyenler* kategorisine girmektedir. Çünkü çokeşlilik kabul gören toplumsal bir olguydu. Hatta özellikle kabile toplumunda/yapısında istenen bir şeydi. Bugün ise kadın haklarını zedeleyen bir uygulama olduğu gerekçesiyle çokeşliliğin kaldırılması İslam'ın değişmez ilkesi olan hak ve ödevler noktasında kadın-erkek eşitliği ilkesi ışığında *düşünülebilir* konular kapsamına giren bir konu olmuştur.

4.6. Adalet Hakkı Adalet fikri, Kur'an ve hadisin yanı sıra müfessirler, fakihler ve kelamcılar ile saltanat literatürü yazar ve müellifleri nezdinde

⁵⁷ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 349.

⁵⁸ Kabilenin Arap bilincinde taşıdığı anlamı Câbirî'den takip edelim: "Kabile gruplarının ortak bir büyük ataya mensubiyeti, kendisini benzer başka topluluklardan ayıracak ve iki taraf arasındaki ilişkiler çatışmacı anlamda *kabile olgusunun* belirlediği karşıtlık, rekabet ve çatışma ilişkileri denecek biçimde ayırmedici niteliktedir. Bir mensubiyet oluşu konusundaki inancı anlamında ve bu düzlemde *kabilenin* ancak sonraki dönemde Muhammedi davetin kurduğu devlet içinde çatışmanın doğuşu döneminde açık etkisi görülecektir." Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi Yay., 1997), 152.

⁵⁹ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 350.

önemli bir yer tutmaktadır. Bu noktada yazar ilginç bir çıkarımda bulunur. Saltanat literatürü yazarları adalet konusunda teşvik edici hadislere yer vermekle birlikte bu konuda Kur'an'dan delil getirmeye pek yanaşmazlar. Bunun sebebi ona göre, bu kişilerin adalet denince akıllarına gelen olgunun vaaz olmasından ileri gelmektedir. Hatta fakihler yönetim söz konusu olduğunda sessizliğe bürünmektedirler. Adaleti öğüt dairesini aşmayacak bir düzeyde tutmaktadırlar. Adaleti yönetici açısından görev ve sorumluluk dairesine koyamayan fakihler ne siyasi ne de fihhi olarak düşündükleri adaleti *yönetilenlerin* hakkı alanına koymuşlardır. Buna karşılık çağdaş anlamıyla insan hakları ise, *düşünülme* bir şeydi. Günümüzde artık zamanın değişmesiyle birlikte *düşünülebilenler* değişmekte ve insan hakları da evrensel bir talebe dönüşüp bu haklara saygı duyulması, insanların bu haklardan faydalanması ve bu hakların artırılması yaşamın vazgeçilmez gereklerinden olmuşken bir gerekçesi kalmayan fakihlerin sessizliğinden kurtulmak gerekir. Çağdaş anlamıyla insan haklarından bir hak olarak adalet düşüncesini de temel dini metinler üzerinden *düşünülebilen* alanına oturtmak bir zorunluluk halini almıştır. Adalet kavramının kapsamı da sanıldığı gibi dar değildir. İnsanlar arasındaki çeşitli ilişkileri, kadın-erkek ilişkisini, baba-oğul ilişkisini ve yöneten-yönetilen ilişkisini kapsamaktadır. İnsan hakları mutlak olarak bunlardır ve bütün insanlara tanınmış haklardır. Yaşam hakkı, nimetlerden faydalanma hakkı, inanç özgürlüğü hakkı, bilgi edinme hakkı, farklı olma hakkı, şûra hakkı, eşit olma hakkı, adalet hakkı gibi. Bu haklardan faydalanmadığı sürece insan olarak birey varlığını oluşturan dinamikleri/potansiyeli sağlayamadığı gibi gelişim araçlarını ve ümrünün gelişimini de sağlayamaz.⁶⁰

4.7. Müstaz'afların Hakları Son olarak özel haklar kategorisinde yer verilen müstaz'afların haklarından söz edelim. Bu ibare Kur'an'da insanlardan güçsüz olanlar anlamında geçer. Müstekbirlerin tersi olarak istihdam edilir. Müstekbirler ise mali, siyasi ya da askeri güçleri ya da kendilerinde gördükleri ve kendi gözlerinde onları başka insanlardan daha üst derecede ve daha yüksek mertebede kılan maddi manevi üstünlük ve güçle donanmış kişilerdir. Kur'an birçok müstaz'af türü

⁶⁰ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 357.

vermiştir.⁶¹ Akrabalardan güçsüz olanlar, yoksullar, zavallılar, yetimler, yolda kalmışlar, dilenenler, köleler ve esirlerdir. İlgili ayetlerden yazar müstaz'af haklarının iki tür olduğu sonucuna ulaşır: zekât hakkı ve iyilik hakkı. Toplumun zayıf kesimlerine karşı sosyal sorumluluklarımızı sosyal güvence kapsamında değerlendiren Câbirî'ye göre çağdaş ve geniş kapsamlı anlamıyla sosyal güvence, İslam'da Kur'an, hadis ve sahabe uygulamalarıyla sübut bulmuştur.⁶² Câbirî ele alıp tartıştığı insan hakları konusunun çağdaş ihtiyaçlar bağlamında sürekli yenilenmesini ve güncellenmesini teklif etmektedir. O halde şeriatı uygulama konusunda hareket noktası, Müslüman bireyin yanı sıra İslam toplumunun diğer üyelerini Kur'an ve hadisin insana insan olarak tanıdığı yaşam hakkından müstaz'af haklarına kadar temel haklardan faydalandırması olmalıdır. Çünkü temel haklardan faydalanma söz konusu olmadığı sürece şeri hadlerin uygulanması, açlık ve cehaletin yanı sıra çektikleri acıların suç ve kabahatler işlemeye sürüklediği müstaz'aflarla sınırlı kalır. Buna karşılık otorite, makam ve mal sahibi müstebirler her zaman suçlarını örtbas edip cezalardan kurtulurlar.⁶³

Sonuç

Câbirî'nin düşünceleri ve projesi hakkında şu tespiti yapabiliriz. Yazar gelenekten bağımsız bir inşadan söz etmemektedir. Ama bir yenilenmenin de taraftarıdır. Bunu kendisinden takip edelim: “Bizim stratejimiz kültürel geleneğimizi kendi içerisinden yenilemeye imkân tanıyacak yorumlamalar yapmak olmuştur. Bu strateji bundan sonra da devam edecektir. Kanaatimizce yeniden yapılanmamıza imkân sağlayacak tek yol, kültürel geleneğimizin kendi içerisinde yenilenmesidir.⁶⁴ Bu yenilenme çalışmaları ise zorlu ve uzun bir süreçtir

⁶¹ Bakara 2/177; Zâriyât 51/19.

⁶² Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 368.

⁶³ Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*, 375.

⁶⁴ Bu yöntemi Câbirî'nin Kur'an yorumunda da görmek mümkündür. “Kur'an'ı hem kendine hem de aynı zamanda bize çağdaş kılarak okumak gerekir.” Câbirî, *Fehmü'l Kur'an* 1:10; Şahin Güven, “Muhammed Âbid El-Câbirî ve Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakim İsimli Tefsirindeki Metodu”, *Bilimname* 20, sy.1, (Mart 2011), 65. Ayrıca geçmişte açıklamanın tek bir anahtarını/teoriyi değil, anahtarlarını/kavramlarını görmemiz gerektiğini belirtmektedir. Ramazan Altınay, “İslam Tarihine Teorik/Yapısal/Kavramsal Bir Yaklaşım: Câbirî Örneği”, *Ekev Akademi Dergisi* 17, sy.57, (Güz 2013), 117.

fakat sonuçları kalıcı olacaktır. 'Köpük uçup gider, insanlara fayda veren ise yerde kalır.'⁶⁵

Câbirî'nin amacı insan hakları düşüncesine dini meşrûiyet aramak değildir. Zira kendisi bizim bu meşrûiyete zaten sahip olduğumuzu belirtmektedir. Dolayısıyla ezilmişlik psikolojisiyle hareket ettiği söylenemez. Apolojik bir amaçla değil, yüksek bir özgüvenle İslam'ın mesajlarının evrenselliğini yeni söylemlerle ve yeni bir dille inşa etmenin gayreti içinde olduğu söylenebilir. Zaten dini metinler bağlamında sahip olunan insan hakları fikrinin, eksikliğini hissettiği Müslüman zihninde ve bilincinde bunu yeniden ve güçlü bir şekilde artırma eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır.

İnsan haklarına çağdaş ihtiyaçlar ışığında ve modern konseptler düzleminde yaklaşmaktadır. Bu süreçte Batı tecrübesinden de esinlendiği söylenebilir. Ancak onların farklı, kendilerine özgü, öznel şartlarının ve dinamiklerinin bilincindedir. Bu manada kendi öz dinamiklerimizden hareket edilmesini önermektedir. Gelenekle ilişkisi de dikkat çekmektedir. Geleneği tüm zenginliğiyle/farklılığıyla yeniden okumaya, anlamaya ve yeniden inşa etmeye çabalamakta ve oradan referans noktaları bulmaya çalışmaktadır. Söz gelimi şûrayı sadece yöneticilerin değil toplumun bir hakkı olarak görmesi çağdaş sivil siyasal haklar anlayışına bir katkı şeklinde değerlendirilebilir. Yine farklılığı hak kategorisinde meşru bir değer olarak yer vermesi dikkat çekmektedir. Farklılığı hem ontolojik hem de teolojik bağlamda değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca farklılığı toplumsal açıdan da ele almaktadır. Farklı olma hakkının, insanları bozgun dan ve birbirine düşmekten kurtararak verim ve üretimin kaynağı olan sağlıklı çeşitliliği geliştiren olumlu ve yapıcı bir içerik kazandıracığını söyler. Zira insana sayı, bireysel farklılıklara anlayışla yaklaşmak kadar sosyal düzeydeki farklılıkları da tanımayı, barış ve uzlaşma kültürünü benimsemeyi gerektirir. Farklılığı insanlığın kültür, örf, anlayış ve düşünce mirasını zenginleştiren bir vakıa olarak kabul etmek gerekir.

⁶⁵ Ra'd, 13/17. "Geçmiş hakkında Kur'an olumsuz konuşmakta ise de, gelecekte ümitli olduğu açıktır." Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1998), 102.

Câbirî'nin insan hakları öğretisine baktığımızda güncel bir söylem geliştirdiği söylenebilir. Zira hakları sabit ve değişmez değerler olarak değil, çağdaş okumalardan hareketle hakların içeriğinin yenilenmesini mümkün görmektedir. İnsan haklarını evrensel bir talep şeklinde değerlendirdiğinden *düşünülebilen/müfekker fih* olarak gördüğü hakları makâsıda/mesâile karşılık konumlandırmaktadır. Dolayısıyla zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi de mümkün görüldüğünden, şeriatın maksatları doğrultusunda *düşünülebilenlerin* sürekli güncellenmesini önermektedir. Hakları düşünülebilenler ve düşünilemeyenler şeklinde ikiye ayırmakta, geçmişte düşünilemeyenler kategorisinde olan bazı hakların günümüzde çağdaş ihtiyaçlar doğrultusunda düşünülebilir haklar olarak sınıflandırılabilceğini düşünmektedir.

Kaynakça

Akyüz, Vecdi. "Muhammed Âbid Câbirî'nin Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesine Katkıları". *TYB Akademi Dergisi* 2, sy.4 (Ocak 2012): 93-110.

Altınay, Ramazan. "İslam Tarihine Teorik/Yapısal/Kavramsal Bir Yaklaşım: Câbirî Örneği". *Ekev Akademi Dergisi* 17, sy. 57 (Güz 2013): 107-131.

Ardoğan, Recep. "İnsan Haklarına Saygının Yükseltilmesinde İslami Teolojinin Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45, sy.2 (2004): 83-111.

Arslan, Ahmet. "İnsan Hakları ve İslam". *Liberal Düşünce* 2, sy.5 (1997): 37-55.

Atay, Hüseyin. "Kur'an'da İnsanın Doğal Hakları, Müslümanların Durumunu Tespit ve Müslümanlık Kur'an'ın Neresinde?". *İslami Araştırmalar Dergisi* 12, sy.2 (1999): 89-111.

Ateş, Süleyman. "Kur'an'da İnsan Hakları", 1. *Kur'an Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler* (1-3 Nisan 1994). Haz. M Akif Esin vd. 345-354. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları. 1994.

Aydın, Mehmet S. "İnsan Hakları: Niçin İslami Bir Yaklaşım?", *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri* 23-27 Kasım 1998. 38-42. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 1998.

- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlaki Aklı*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Akılının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- el-Câbirî, Çağdaş *Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. çev. Ali İhsan Pala vd. İstanbul: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller İbn Hanbel Mihnesi & İbn Rüşd'ün Çilesi*. çev. Numan Konaklı. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'an Nüzul Sırasına Göre Tefsir*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefi Mirasımız ve Biz*. çev. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *İslam Düşüncesinde Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukuk*. çev. Mehmet Şayir. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *İslam'da Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Kur'an'a Giriş*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2011.
- Heywood, Andrew. *Siyasetin Temel Kavramları*. çev. Hayrettin Özler. Ankara: Adres Yayınları, 2012.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- Keskin, İbrahim. "Muhammed Âbid Câbirî." XIX. *Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*. ed. Kemal Sözen vd. 575-603. İstanbul: Divan Kitap Yayınları, 2017.
- Keskin, İbrahim. "Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslam Düşüncesinin Çağdaş İnşası: Câbiri Örneği". *TYB Akademi Dergisi* 2, sy.4 (2012): 77-92.
- Keskin, İbrahim. "Çağdaş Arap Düşüncesinde Gelenek ve Modernlik: Muhammed Âbid El-Câbirî Örneği". *Ekev Akademi Dergisi* 16, sy.50 (2012): 133-146.

- Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. “İslam ve İnsan Hakları Üzerine Eleştirel Bir Bakış”, *Yeni Türkiye* 4, sy.21. (Mayıs-Haziran 1998): 274-280.
- Köse, Ali. “İnsan Hakları”. *Köprü Dergisi* 96. (Güz 2006): 9-20.
- Maşalı, Münteha. “İnsan Hakları Belgelerine Yönelik Çağdaş Yaklaşımlar”. *Bilimname* 5, sy.2, (2004): 105-127.
- Öge, Sinan. “İnsan Hakları İhlalinin Dini-Ahlaki Adlandırması: Büyük Günah”. *İnsan Hakları ve Din. Sempozyum-Bildiriler* (15-17 Mayıs 2009). 177-188. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Özdemir, Hasan. “Felsefi Bir Sorun Olarak hak, Haklılık ve İnsan Hakları”. *İnsan Hakları ve Din. Sempozyum-Bildiriler* (15-17 Mayıs 2009).189-198. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Özsoy, Ömer ve Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an*. Ankara: Fecr Yayınları, 1999.
- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Sancaklı, Saffet. “Hz. Peygamber ve İnsan Hakları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, sy.2 (Kış 2003): 23-51.
- Ulukütük, Mehmet “Çağdaş İslam Düşüncesinde Geleneğin Hemeneutik Restorasyonu ve Rasyonel Dekonstrüksiyonu Arasında Fazlur Rahman ve Câbirî Örneği”. *Bilimname* 30, sy.1 (2016): 239-273.
- Yılmaz, Mustafa Selim. “Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında M. A. El-Câbirî'nin Müslüman Geleneğe Yönelttiđi Eleştiriler”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 11, sy.32 (Eylül-Aralık 2008): 215-227.

İmam Mâtürîdî'ye Göre Ahlaki Değerlerin Gelişmesinde Peygamberlik Müessesesinin Rolü

The Role of Prophecy Institution in Development of Moral Values According to Imam Maturidi

NİMET ATEŞ*

Geliş Tarihi/Received: 23.11.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 26.12.2021

Öz: İnsan, diğer varlıklardan ayrılmasını sağlayan akıl ve temyiz yeteneği nedeniyle ahlaki açıdan sorumlu bir varlık olarak yaratılmıştır. Akıl ve temyiz yeteneği haricinde yaratılışında bulunan tabiat ve nefis gibi özellikler sayesinde insan, bazı değerlendirmelerde bulunur. Fakat bu değerlendirmeler kimi zaman ortak bir bakış açısını yansıtırken kimi zaman da bireysel boyutta kalır. Bazen bu değerlendirmeler iyi ve doğru iken bazen de yanlış olur. Dolayısıyla insan, yapısında bulunan hırs ve diğer duygular nedeniyle savunduğu düşünce doğrultusunda amansız bir mücadeleye girebilir. Böylece insanın değerli olmasına sebep olan ahlaki değerlerin ortadan kalkması ve insanın değersizleşmesi hatta insanın yok olması gibi bir sonuç ortaya çıkabilir.

Bu nedenle bir kısım düşünür tarafından insanın yaratılış özelliklerinden yola çıkarak bütün insanları kapsayıcı soyut değerlerin var olduğu ve insanlık için bu değerlerin hayata geçirilmesinde bir rol modelin olması gerektiği savunulmuştur. Bu makalede mutlak ve görelî değerlerden hareketle İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) peygamberliğin ahlaki değerlerle ilişkisini nasıl değerlendirdiğine dair bir inceleme sunmak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, Ahlak, Değerler, Peygamber, Hikmet, İnsan

* Dr., Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı, e-mail: n_atess@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0805-8931>

Abstract: Man was created as a morally responsible creature because of his reason and appeal skill that enable him to be different from other creatures. Except from reason and appeal, man assess things thanks to features like his nature and nafs. However, these assessments sometimes reflect a shared view and sometimes stay at personal level. These assessments are sometimes decent and right, sometimes wrong. Because of this, man would enter a bitter struggle for the idea that he defends due to greed and other emotions. Therefore, a result like the disappearance of moral values that make man valuable and man's loss of dignity and even the destruction of man, would come out.

Because of this it is defended by some philosophers based on the creational features of man that there are some values including all people and in order to realize these values there needs to be a role model. In this paper, it is aimed to present an analysis based upon absolute and relative values how Imam Maturidi (d. 333/944) assess the relationship between prophecy and moral values.

Keywords: Kalâm, Maturidi, Moral, Values, Prophet, Wisdom, Human

Giriş

Ahlaki değerlerin mutlak veya görelî olduğuna dair tartışma ilkçağlardan günümüze uzanan bir problemdir. Ahlaki değerlerin bizim zihnimiz dışında bir gerçekliğinin olduğunu, kişisel düşünce ve algıların haricinde bir varlığının bulunduğunu savunmak, ahlaki alanda mutlak değer yargılarını kabul etmeyi ifade eder. Bu anlayış, ilk çağda sofistlere karşı ahlaki değerlerin mutlak varlığını temellendirirken modern dönemde nihilizme karşı aynı tavrı devam ettirmiştir.¹ Özellikle ilkçağda ahlak, kozmolojiyle ilintili olarak toplumsal bir zemin üzerinde mutluluğu gaye edinen bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Buna göre değerler evrenin bir parçası olduğundan mutlak ve insan için gerekli olan şey, değişmez bir şekilde insanın özünde bulunur. Orta çağda ise ahlak tamamıyla din merkezlidir. Bu dönemdeki düşünce yapısının merkezinde Tanrı vardır. Tanrı var olanların varlık kaynağıdır. Bu nedenle insanların davranış ilkelerini belirleyen ahlak kuralları da Tanrı tarafından belirlendiğinden ahlak ilkeleri, inkâr edilmesi mümkün olmayan mutlak gerçeklikler olarak kabul edilmiştir.²

Buna karşılık ahlaki değerlerin insan zihninin dışında bir varlığının olmadığını savunan ahlaki göreliliğe göre değerler, bireysel algıların ve kabullerin sonucunda insan zihninde ortaya çıkar. Dolayısıyla herkes için ortak kabul edilen değer yargıları olmadığından ahlaki yargıların doğru veya yanlış olması söz konusu olamaz.³ Bu düşünceye göre insanın yaratılıştan iyi ve kötü değer yargılarını bilme özelliğinde yaratılmadığı ve ahlakın doğuştan geldiği düşüncesinin reddedildiğini söylemek mümkündür.

İslam düşüncesinde mutlak ahlaki değerlerin varlığı hakkında Mâtürîdî ile Mu'tezile'nin benzer düşüncelere sahip olduğu görülmektedir. Mâtürîdî, iyi ve kötüye yönelik değerleri iki farklı kategoride ele alır. O, değerleri iyiliği ve kötülüğü bizzat kendinden olanlar ile iyilik ve kötülüğü geçici nedenle belirlenenler şeklinde değerlendirir. Bu bakış açısına göre onun hem görelî hem de mutlak ahlaki değerleri kabul

¹ Hümeýra Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri* (İstanbul: İlem Yay., 2019), 95.

² Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 19, 22; Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yay., 2014), 36.

³ Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*, 95.

ettiği söylenebilir.⁴ Çünkü onun ahlak düşüncesinde insan tek başına değil diğer insanlarla beraber devamlı ilişkide olan bir varlıktır.⁵ Bu nedenle onun görelî değerlerle bireyselliği, mutlak ahlaki değerlerle hem bireyi hem de diğer insanları da değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Mu'tezile âlimlerinden Nazzam'a göre ise bir şeydeki iyilik ve kötülük o şeyin aslından olabileceği gibi o şeyin belirli nedenlerden dolayı sonradan iyi veya kötü olarak vasıflanmasıyla da olur. Bu nedenle iki tür iyilik ve kötülüğün varlığından söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi; kötülüğün bir şeyin aslından olmasıdır ki; Allah böyle bir şeyi asla emretmez. Diğeri; bir şeyde geçici bir nedenden dolayı kötülüğün olmasıdır. Bu tür kötülükleri Allah'ın emretmesi mümkündür. Çünkü bu tür şeylerdeki kötülük o şeyin zatından değildir. İyilik ve kötülüğü zatından olmayan şeyler ise sadece Allah'ın emretmesiyle bilinir.⁶

Eş'ariyye kelimalarına baktığımızda onlarda da ahlaki değerlerin mutlaklığı veya göreliliği şeklinde bir ayırım olmakla beraber onların, değerlerin mutlaklığını tamamıyla dine dayandırdıkları görülür. Onlara göre değerlerin Allah'ın belirlediği anlamın dışında herhangi bir anlamları yoktur. Dolayısıyla Allah tarafından emredilenler iyi, O'nun tarafından yasaklananlar kötüdür. Bu bakış açısına göre insan davranışları ahlaken nötr konumdadır. İnsan fiillerinin ahlaki bir değer kazanması ise sadece ilahi irade ile bu değerın bilinmesi de vahiyle mümkündür. İnsan aklının vahiyden bağımsız olarak ahlaki bilgiye ulaşması mümkün değildir.⁷

Eş'arîler'in ahlak anlayışlarının temelinde görelî bir bakış açısı hâkim olduğundan onlara göre iyilik ve kötülük değişkendir. Yani iyilik ve kötülüğe ait değer yargıları zaman ve mekâna göre değişmektedir. Nesnelere iyi veya kötü değer yargısını atfeden aslında insan zihnidir. İnsan zihninin bu yargılara ulaşması da Allah'ın emretmesi ve

⁴ Ebu Mansur Muhammed b Muhammed b. Mahmut. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut&İstanbul: Dâru Sâdır, 2001), 274.

⁵ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Mâtürîdî, *Tefsiru'l- Kur'ani'l-azim el-müsemma te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Fatıme Yûsuf el-Hiyemî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 3: 59, 113.

⁶ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısriyye, 1950), 2: 43.

⁷ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996), 89.

yasaklamasıylaadır. Onların böyle bir değer anlayışına sahip olmalarının nedeni, değerlerin insan tabiatına göre şekillendiği düşüncesidir. Tabiatın değişkenliği iyi ve kötü değer yargılarının da değişmesine sebep olacaktır. Buna göre Eş'arîler, toplumun varlığını koruması ve devam ettirmesi için mutlak ahlaki değerlerin olması gerektiğini savunmakla beraber değerlerin sadece din tarafından değişmez ve mutlak hale getirileceğini savunurlar.⁸

Değerlerin mutlaklığı ve göreliliği meselesi kelim ilminde hüsün-kubuh şeklinde karşımıza çıkar. Kelamda bu problemle ilgili meseleler; değerlerin ilahi sıfatlarla ilgisi ve değerlerin varlığının, bir şeyin zatına ait olup olmadığı, değerle ilgili bilginin akıl ve dinle ilgisi, insan fiillerinin değerlerle ilişkisi açılarından ele alınmıştır. Özellikle de din gelmeden önce iyi ve kötü değer yargılarının bilinip bilinmeyeceği, insan fiillerinin iyiliği ve kötülüğü ile ilgili konular bu problemin temelini oluşturmuştur.⁹

İslam âlimleri hüsün ve kubuh kavramlarını farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bu tanımlarda bir şeyin kemâl ve noksan olup olmaması, maksada ve tabiata uygunluk veya aykırılık, dünya ve ahirette övgüye mazhar olup olmama ilkeleri göz önünde bulundurulmuştur. Buna göre kemâl sıfatı olan şey iyi; noksan sıfatı olan da kötüdür. Maksada uygun olan şey iyi, maksada uygun olmayan kötüdür. Tabiata uygun olan iyi, tabiata uygun olmayan ise kötüdür. Dünyada övgüye, ahirette sevaba sebep olan şey iyi; dünyada yergiye, ahirette cezaya neden olan şey kötüdür.¹⁰ Bu tanımlardan dünyada ve ahirette övgüye sebep olan fiiller hakkında kelamcılar arasında fikir ayrılığı vardır.¹¹ Övgüye ve yergiye sebep olan fiillerin hangileri olduğu ve bunların hükümlerinin nasıl verilmesi gerektiği konusunda kelamcılar arasında üç türlü tartışmanın olduğunu söyleyebiliriz.

⁸ Fethi Kerim Kazanç, "İlk Dönem Eş'arî Kelam Ekolünde Ahlaki Önermelerin Kaynağı Sorunu", *İslam Düşüncesinde Ahlaki Önermelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş, Merve Nur Yılmaz (Ankara: Nobel Yay., 2016), 44-45.

⁹ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi-Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 sy. 17 (1998-1999), 59.

¹⁰ Abdürrahim b. Ali Şeyhzâde, *Nazmü'l-feraid ve cem'u'l-fevâid* (Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317), 32; Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*. (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1985), "el-hüsn" md., 91; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkh Dersleri, İrade, Kaza ve Kader* (İstanbul: Dersaadet, Kader matbaası, 1338), 211.

¹¹ Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi-Hüsün-Kubuh", 62.

Bunlardan ilki; tercihe bağlı fiillerin iyi veya kötü olarak vasıflanıp vasıflanamayacağı yani fiile ait bu niteliklerin aklî veya dini olup olmadığıdır. Diğeri; din gelmeden önce insan fiillerinin dini hükümlerle ilgisinin bulunup bulunmadığıdır. Son olarak iyilik ve kötülüğün ceza, itaat ve teklif hükümlerini gerektirip gerektirmediğidir. Bu üç konuda Eş'arîler ile Mu'tezile arasında ihtilaf vardır. Mâtüridiyye'nin çoğunluğu ilk ve son maddede Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşırken ikinci meselede sadece marifetullah konusunda Mu'tezile ile aynı görüştedir. Diğer fiiller hakkında Mâtüridiyye, Eş'arîler ile fikir birliği içindedir.¹² Konuyu ahlaki değerlerin mutlaklığı ve göreliliği açısından değerlendirdiğimizde Mâtürîdî ve Mu'tezile'nin değerlerin mutlaklığını kabul ettiklerini ve insanın din gelmeden önce bu değerleri akıl vasıtasıyla tanıyabileceğine inandıklarını, din sayesinde mutlak ahlaki değerlerin garanti altına alınıp korunduğunu ve sağlamlaştırıldığını söyleyebiliriz. Buna karşılık Eş'arîler'e göre din gelmeden önce hiçbir şekilde mutlak ahlaki değerlerin var olmadığını ancak din sayesinde bu değerlerin varlık kazandığı ifade edilebilir.

Buraya kadar mutlak ve görelî değerlerin genel olarak anlamına ve kelâmî düşüncede iyi ve kötü hakkındaki değerlendirmelere değindikten sonra şimdi de Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesinde değerlerinin mutlaklığı konusu incelenecektir.

1. Mâtürîdî'nin Ahlak Anlayışında Değerlerin Mutlaklığı

Ahlaki değerlerin mutlaklığı; hangi çağda olursa olsun her türlü şartta bazı eylemlerin sonuçlarından bağımsız olarak iyi ve doğru olmasıdır. Buna göre her zaman ve her zeminde daima doğru olan ahlak yasaları ve ahlaki değer yargıları vardır.¹³ Ahlaki değerlerin mutlak olması aynı zamanda onların evrensel bir nitelik taşıdığını gösterir. Ahlaki evrensellik genel anlamda bir onaylamayı gerektirir ki bu durum tüm insanlıkla ilgilidir.¹⁴ Dolayısıyla ahlaktaki bu evrensellik sadece yeryüzünde şu anda belirli bir bölgede yaşayan insanlar için değil zaman ve dönem sınırı olmaksızın her insanı kapsar. Bu nedenle ahlaki doğru ve iyi olan ilkeler hem modern dönemde hem de ilkçağda daima

¹² Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkh Dersleri, İrade, Kaza ve Kader*, 216.

¹³ Ahmet Cevizci, "Ahlakî Mutlakçılık", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci c. 1 (İstanbul: Etik Yay., 2003), 143.

¹⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak* (İstanbul: Ülken Yay., 2001), 171.

iyi ve doğrudur. Aynı durum ahlaki kötü ve yanlış için de geçerlidir. Fakat burada önemli bir husus vardır. Her ne kadar gerek modern dönemde gerekse de önceki dönemlerde mutlak ahlaki ilkelere aykırı yanlış kabuller ve değerlendirmeler olsa da bu durum herkese hitap eden ahlaki ilkelerin var olduğu düşüncesini ortadan kaldırmaz. Ahlaki mutlakçılık açısından böyle bir durum neyin doğru ve neyin yanlış olduğuna dair doğru bilginin bulunmadığını ve ortada bir bilgisizliğin var olduğunu gösterir. Dolayısıyla yapılan yanlış değerlendirmeler gerçekte var olan ahlaki değerlerin varlığına zarar vermez. Çünkü ahlaki değerler, şartlara ve kişilere bağlı olarak değişmediği için bizzat kendinden iyi veya kötü kabul edilirler. İnsana düşen görev ise bu ahlaki ilkelerin ne olduğunu bulmaktır.¹⁵ Zira doğru eylem doğru bilgidir. Bilgi bakımından doğru olan ahlaki açıdan da doğru ve iyi demektir. Buna göre doğru bilgiye dayanan eylem, doğru eylemdir ve bu eylem aynı zamanda ahlaki anlamda iyi olan bir eylemdir.¹⁶

Mutlak ahlaki değerlerin varlığı düşüncesi Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında önemli bir yere sahiptir. Onun düşüncesine göre varlıklar, iyilik ve kötülük açısından iki kategoride değerlendirilir. Bunlardan ilki; iyiliği kendisinden (binefsihi) yani yapısı itibarıyla tamamıyla iyiliği yansıtır. Bunun karşıtı ise kendisinden kötü olanıdır. Bu da yapısı itibarıyla tamamıyla kötülüğü anlatır. Buna karşılık ihtiyaç vb. nedenlerle iyiliği ve kötülüğü anlaşılamayan şeyler vardır ki bunlar görece değerleri gösterir.¹⁷ Buna göre Mâtürîdî'nin “kötülüğü kendinden” şeklindeki ifadesinden “zatından dolayı iyi” veya “zatından dolayı kötü” anlamlarını kastettiğini söyleyebiliriz.¹⁸ Buna göre mutlak değerler bizzat kendi yapıları itibarıyla iyi veya kötü olur ve karşıtları da sadece iyiliği veya sadece kötülüğü ifade eder.

Mâtürîdî, mutlak ahlaki değerlerin varlığını hem epistemoloji hem de dil bilimi açısından temellendirir. Epistemoloji açısından

¹⁵ Cevzici, “Ahlâkî Mutlakçılık”, 144.

¹⁶ Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2004), 21.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 274-275.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 518, 3: 59. Mâtürîdî, bu tür iyi veya kötü oluşu anlatmak için ifadelerinde “binefsihi” kelimesini kullanır. “Nefs” kelimesinin anlamları arasında “zat” kavramının da olması ve bir şeyin varlığının özünü anlatması açısından “zatından dolayı” ifadesinin kullanılmasının daha uygun olacağı kanaati oluşmuştur. (Nefs kelimesinin anlamları için bk. İbrahim Mustafa v.d., *el-Mu'cemü'l-vasid* (İstanbul: Çağrı Yay., 1996), “nefs” md., 940.

değerlendirmelerine baktığımızda onun bir şeydeki iyilik ve kötülüğün bilinmesinde öncelikle iki vasıttan bahsettiği görülür. Bunlardan ilk olarak akıl kavramını zikreden Mâtürîdî, ikinci olarak tabiat kavramından bahseder.¹⁹ Onun düşünce yapısında akıl, iyiliğin ve kötülüğün bilinmesinde önemli bir yere sahiptir.²⁰ Çünkü aklın temel niteliği, iyi ve kötüyü ayırt edebilmektir. Bununla beraber aklın yaratılışına iyi ve kötüyü ayırt etmesini sağlayan ve çeşitli durumlarda asla değişmeyen temel kriterler yerleştirildiğinden elde ettiği bilgi, her zaman aynıdır ve değişmez. Bu nedenle akıl, aynı zamanda açık ve net olarak bilinenlerin yanı sıra belirgin olmayan iyi ve kötünün bilgisine de ulaşabilir. Dolayısıyla akıl iyi ve kötünün bilinmesinde bir asıl konumundadır.²¹ Bununla beraber çeşitli nedenler aklın düzgün çalışmasını engelleyebilir. Bu durumda aklın iyi ve kötüyü ayırt etme yeteneği zayıflar.²² Mâtürîdî'nin iyi ve kötünün bilinmesinde önemli rol oynayan ve temel niteliklerini kaybetmemiş akıllı "sahih akıl" ya da "selim akıl" olarak isimlendirdiğini görürüz.²³

Mâtürîdî'ye göre iyi ve kötüyü bilme konusunda diğer bir vasıta ise tabiattır.²⁴ Fakat burada önemli bir husus vardır. O da tabiatın yanılma ihtimalinin yüksek olmasıdır. Çünkü tabiat, bir şeyde iyilik ve güzellik olmasa bile kendisine hoş ve güzel gelen şeye meyleder.²⁵ Ayrıca tabiatın yapısına kendisine uygun gelen şeylere karşı kuvvetli arzular yerleştirilmiştir. Bu arzulara uygun olmayan şeyler tabiata itici gelir. Hâlbuki bu arzular nedeniyle tabiat, aslı kötü olan şeyi iyi görebilir veya temelde iyi olan bir şeyi kötü kabul edebilir. Bu nedenle tabiatın arzuları aklın iyi ve doğru bulduğu şeylerle çelişme ihtimalini taşır. Dolayısıyla iyi ve kötünün belirlenmesindeki sorumluluk tabiatın meylettği ve iyi gördüğü şeylerle değil, öncelikle selim aklın belirlediği kriterlere

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 464-465; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 67-68, 274-275.

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 464-465.

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 304.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 303.

²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4: 69; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 304.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2004, 4: 69. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'in başlangıcında bilgi edinme vasıtalarının duyular, akıl ve haber olduğunu belirtir. *Te'vilât*'ta geçen iyiliğin ve kötülüğün bilinmesinde tabiat kavramının zikredilmesi temelde duyulara dayanmaktadır. Çünkü duyularla algılama neticesinde insan tabiatında bir yönünün gerçekleştiğini söylemek mümkündür. (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 412-413, Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 550, Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 303.)

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1: 251.

göredir.²⁶ Tabiat ise aklın yaratılışında bulunan temel ilkelere göre şekillendiği takdirde ahlaki iyi ve kötüyü bilme yeteneğini kazanır.²⁷

Buna göre Mâtürîdî'nin bilgiye ulaşma vasıtalarından akıl ve tabiatın bilgi edinmedeki rolünü incelediğimizde mutlak ahlaki değerlerin varlığını benimsemenin gerekli hale geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü doğru bilgiye ulaşmada aklın ve tabiatın özelliklerinin farklı olmasına rağmen aklın iyi ve kötünün bilinmesinde değişmeyen, sabit kriterlere sahip kılınması, temelde yaratılan her insanda bu tür bir bilginin yaratılıştan bulunduğu kabulünü gerektirir. Fakat aklın çeşitli nedenlerle temyiz yeteneğini kaybetmesi değerlerde de mutlaklıktan göreliliğe kaymaya sebep olabilir. Çünkü görelî değerlerin kaynaklarından olan tabiatın, iyi ve kötü algısı farklı olacaktır. Nitekim bu konuda Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'in ilk başında insanların çeşitli tabiatlarda yaratılmasının, temelde bir çatışma ortamına sebep olabileceğini belirtir. Fakat o, evrenin yaratılış amacını belirli bir gaye ve hikmet temeline göre açıklarken aslında insanın bu gaye ve hikmeti akıyla idrak edebilecek yapıda olduğunu da dolaylı yoldan ifade eder. Böylece o, aslında akli bir delil sunarak akli bilginin konumuna işaret eder. Bunun da ardından vahyi bilginin gerekliliğine değinir.²⁸ Mâtürîdî'nin bu düşüncesi farklı bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde tabiatın göreliliği ifade ederken akıl ve vahyin kapsayıcılık bakımından mutlaklığı çağrıştırdığı görülür. Dolayısıyla onun ifadelerinde hem mutlak hem de görelî değer yargılarının bulunduğunu fakat çeşitli nedenlerle göreliliğin hâkim olduğu noktada vahiyle mutlak değer yargılarına bir geçişin var olduğu söylenebilir.

Mâtürîdî, mutlak ahlaki değerlerin varlığını bilgiye ulaşma vasıtalarından yola çıkarak açıklamasının yanında dille ilgili özelliklerden faydalanarak da delillendirmeye çalışır. O, mutlak kötülüğü ifade eden kelimeleri isminden dolayı kötü veya isminden dolayı iyi olarak vasıflandırır.²⁹ Ona göre iyi ve kötüyü anlatmak için kullanılan kelimeler sadece bunlara tahsis edilmişlerdir. Yani iyiyi anlatan bir kelime aynı zamanda kötüyü anlatmak için kullanılmaz.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 301.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 303-304.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 66-68.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 59, 5: 518.

Yine kötüyü anlatmak için kullanılan kelime de iyiyi anlatmak için kullanılmaz. Çünkü mutlak iyiliğin tam karşılığı mutlak kötülüktür.³⁰ Hâlbuki göreliliği ifade eden kelimelerde anlam, çeşitli durumlara ve ihtiyaçlara göre değişebilmektedir. Örneğin iman ve küfür kelimelerini ele aldığımızda şartlara göre bu kelimelerin anlamları iyi veya kötü olabilmektedir. İman eden kişi katıldığı inanç mensupları tarafından mümin kabul edilirken karşıt inanç sahipleri tarafından kâfir kabul edilmektedir. Bu nedenle bu kelimeler göreliliği taşıyan bir anlam taşımaktadır.³¹ Hâlbuki zulüm ve adaletsizlik fiilleri ister kâfir isterse mümin olsun her insan tarafından kötü kabul edilir.³²

Mâtürîdî'nin bu düşüncesinden çıkardığımız sonuca göre mutlak ahlaki değerlerin anlamının her türlü şartta aynı kaldığını fakat göreliliği değerlerin anlamlarının kişilere ve çeşitli hallere göre değiştiğini görürüz. Dolayısıyla mutlak ahlaki değerlerin anlamları her durumda aynı değeri taşıırken göreliliği değerlerin karşıt anlamlarının iyilik ve kötülük açısından değişebileceğini söylememiz mümkündür. Nitekim adaletsizlik ve zulüm hiçbir şekilde iyiliğe yönelik bir anlamı bünyesinde taşımaz ve hangi din mensubu olursa olsun -yaratılıştaki asli yapısı bozulmadığı sürece- bu tür fiillerin kötü olduğunu bilir ve kabul eder.³³ Buna göre mutlak anlamda kötü bir fiili yapan bir kişi aynı zamanda mutlak anlamda bir iyiliği ortadan kaldırmış demektir. Bu nedenle sırf kötülüğü ifade eden bir kelime için hiçbir zaman iyilik anlamı yüklenemez ve sadece kötülüğü anlatan bir isim verilir.³⁴ İmam Mâtürîdî'nin dil ile ilgili değerlendirmesinin temelinde insanların bizzat kendi tercihleriyle ve akıllarıyla kelimeleri seçtikleri düşüncesinin

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 274; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 59.

³¹ Fakat burada Mâtürîdî önemli bir noktaya işaret eder. Ona göre iman kelimesi Allah'a imanı ifade ettiğinde mutlak bir anlam taşımaktadır. İnkâr etmek de Allah'ı inkâr etmek anlamını taşıdığına mutlak bir anlama gelir. (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 60.) Buna göre iman ve küfür kelimelerinin herhangi bir varlık için kullanıldığında göreliliği bir değeri gösterirken, Allah'a iman veya O'nu inkâr anlamında olduğunda mutlak bir anlam ifade ettiği söylenebilir. Çünkü Mâtürîdî'nin düşüncesine göre her insan, Allah'ı tanıyıp bilecek özelliktedir. Bu nedenle her insan, akıl yürütme ve diğer yöntemlerle Allah'ın varlığını ve birliğini anlayabilir. Dolayısıyla insan bu niteliklerle yaratıldığına göre Allah'a iman etmenin veya O'nu inkâr etmenin mutlak bir anlam taşıdığı söylenebilir. (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4:47, Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 168-170.)

³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 59, 5: 518.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 516.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 59

bulduğunu söylemek mümkündür. Çünkü akla oldukça değer veren Mâtürîdî'ye göre aklın iyi ve kötüyü ayırt edecek nitelikte yaratılması nedeniyle aklın seçtiği kelimelerin de bu doğrultuda olması gerektiği düşünülebilir. Dolayısıyla insanların dili oluştururken seçtikleri kelimelerin, aklın bu tasnifine uygun şekilde anlam ve lafız beraberliği içinde olması gerektiği düşüncesindedir ki Mâtürîdî, ister kâfir isterse mümin olsun aslı iyilik olan bir fiilin herkes tarafından iyi kabul edileceğini belirtir.³⁵ Buna göre kelimelerin oluşumunda irade kavramı etkin olmasına karşılık, anlamların belirlenmesinde iradeden ziyade insan zihninde var olan bir anlamın akılla idrak edilmesinin söz konusu olduğu görülür.³⁶

Mâtürîdî'nin mutlak ahlaki değerlerin varlığını hem epistemoloji hem de dil bilimi açısından delillendirmesinin temelinde insanın varoluşsal özelliklerinin ve amacının bulunduğu söylenebilir. Onun öncelikle insanın varoluş gayesi ve yaratılış özelliklerini özenle açıkladığı görülür. Ona göre insan, bulunduğu dünyanın bir gereği olarak belirli doğal özelliklere sahip olarak yaratılmıştır. Bu özellikler onun yaşadığı dünyada varlığını devam ettirmesini sağlayan birtakım niteliklerdir. Mâtürîdî'nin tabiat olarak isimlendirdiği bu özellikler aynı zamanda hem insanda hem de diğer canlılarda ortak olan biyolojik nitelikleri ifade ettiği gibi sadece insana has birtakım nitelikleri de yansıtır.³⁷ Özellikle insanın iyi ve kötüyü ayırt etmesini sağlayan bir akla ve bunu ortaya çıkaracak şekilde temyiz yeteneğine ayrıca belirli bir eylem alanına sahip olması, insanın mükellef olmasını sağlayan ve onu diğer canlılardan ayıran kendine has temel niteliklerdir. Bu nedendir ki insan, bir takım ahlaki ve insani değerlerden sorumlu tutulmuştur.³⁸ Buna göre insan olması bakımından insan türüne ait temel özellikler

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlis's-sünne*, 5: 516.

³⁶Bu konuda benzer bir yaklaşımı Fârâbî'de görmemiz mümkündür. Ona göre lafızların oluşumunda insanlar arasındaki uzlaşma önemlidir. Çünkü lafızların anlamları zihinde zorunlu ve doğal olarak bulunur. Bu nedenle insanlar hangi dili konuşurlarsa konuşsunlar anlatılmak istenen anlam her toplumda aynıdır. Dolayısıyla her toplumda herhangi bir şey hakkında bir bilgi kastedildiğinde anlatılmak istenen, o şeyin lafız değil, anlamıdır. Akıl vasıtasıyla idrak edilen anlamların varlıklara nispet edilmesi doğal ve zorunlu iken bu anlamların lafızlara nispeti uzlaşım yoluyla olur. (Ramazan Demir, "Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 110.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 125, 221-222, 237, 249.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 301.

sebebiyle tüm insanları kapsayıcı birtakım değerlerin ve kuralların olması gerektiği sonucunun ortaya çıktığı ifade edilebilir. İnsanın hayvanlarda da ortak olan özelliklerinin sadece dünyevi bir amaca yönelik olduğu düşünülürse bu özelliklerin insani özelliklere uygun şekilde kontrol edilip işlevini yerine getirmesinin ve bunların uhrevi bir gayeye de hizmet etmesinin sadece akli ilkelerle uyumlu mutlak ahlaki değerlerle mümkün olduğu söylenebilir.

İslam ahlak düşüncesinde insanın belirli özelliklerde yaratılması ve bir gayeye ulaşması aynı zamanda mutluluk (saadet) düşüncesiyle de açıklanmıştır. Bu konuda önemli bir yere sahip ahlak filozofu İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), insanın insan olarak sadece kendine ait özellikleriyle hayvanlarla da ortak olan çeşitli niteliklere sahip olduğunu belirtir. O, bunlara bağlı olarak da insanın ulaşacağı mutlulukları çeşitli kısımlara ayırır. Ona göre insan ve hayvanlarda ortak olan özellikler sebebiyle ulaşılan mutluluk gerçek mutluluk değildir. Çünkü bu tür mutluluk insanın insan olarak ulaşması hedeflenen gayeye ve onun olgunlaşmasına hizmet etmemektedir. Örneğin yeme-içme gibi biyolojik yapının rahatlamasını sağlayan mutluluklar bu gruba girmektedir. İnsana has mutluluk ise bütün insanlarda ortak olan özellikler sebebiyle elde edilen ve tüm insanlığa ait mutluluktur. Bu tür mutluluk düşünme, temyiz etme ve aklın sahip olduğu ölçülerin göz önünde bulundurulması sonucunda ortaya çıkan fiillerle gerçekleşir. Bu vasıflar insana yaratılıştan verildiğinden insanlar için müşterektir ve insanlar onu kullanmalarına göre birbirlerine üstünlük sağlarlar. Bunların her insanda bulunması nedeniyle insanın iyi ve kötüyü ayırt etmesi, bunlar hakkında bilgi edinmesi mümkündür. Her ümmette ve her millette insanlığa ait bu tür özellikler bulunduğu için bu topluluklar bahsi geçen özellikleri kullanma durumuna göre birbirlerine üstünlük sağlar. Kim insana has bu özellikleri kullanamazsa insanlığını da kaybeder. Bununla beraber sadece her bir insana özgü ve sadece insani özelliklerle gerçekleşen mutluluk vardır ki bu da hususi mutluluktur. Bu tür mutluluk ilim veya erdemli bir meslekle elde edilir.³⁹ Buna göre İbn Miskeveyh'de gördüğümüz gibi insana ait özelliklerden yola çıkarak

³⁹ İbn Miskeveyh, *Tertibu's-sa'ādāt ve menâzilu'l-ulûm*, çev. Hümeýra Özturan (İstanbul: Klasik Yay., 2019), 53-55.

belirli bir gayeye ve mutluluğa ulaşma düşüncesinin varlığının -açıkça belirtilmese de- Mâtürîdî'de görülmesi mümkündür. Bununla beraber ortak bir mutluluğun sağlanması için Mâtürîdî'nin mutlak ahlaki ilkelerin varlığını delillendirdiği ve gerekliliğini savunduğu söylenebilir.⁴⁰

Buraya kadarki incelememiz sonucunda Mâtürîdî'nin mutlak ahlaki değerlerin varlığını insanın yaratılışında bulunan iyi ve kötünün bilgisine sahip olarak yaratıldığı düşüncesine dayandırdığı belirtilebilir. Bu düşüncenin bir gereği olarak da bu tür değerlerin yaratılıştan gelen ahlaki bilgi sayesinde insanların iradeleriyle seçtikleri kelimelerle ortak bir nitelik olarak oluştuğu ve evrensel bir anlam üzerine inşa edildiği görülür. Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında değerlerin mutlaklığını bu şekilde inceledikten sonra şimdi de değerlerin göreliliğini ele alınacaktır.

2. Mâtürîdî'nin Ahlak Anlayışında Değerlerin Göreliliği

Bir insan topluluğu insan olmanın temel özelliklerini taşımakla beraber duygu, düşünce ve arzular bakımından birbirinden farklı nitelikteki insanlardan meydana gelmektedir. Nasıl ki insanların göz rengi, ten rengi, boyu ve diğer fiziksel özellikleri birbirinden farklı ise insanların isteyip arzuladığı şeyler, yaptıkları değerlendirmeler de farklı olabilmektedir. İnsan kendisini, başka insanları, olayları ve durumları değerlendirirken bizzat kendisinin insan olarak yapısal özelliğini ve var olma şartını ortaya koyar. Bu nedenle değerlendirmeler değişik şekillerde yapılabilmektedir. Örneğin yapılan değerlendirmeler değerlendirilen şeyin gerçek değerine uygun olabileceği gibi değerlendirenle değerlendirilen şey arasında bir ilgi nedeniyle aslına uymayan bir değerlendirme de olabilir.⁴¹ Dolayısıyla değerlendiren ile değerlendirilen şey arasındaki ilginin değişmesine göre değerlendirmeler de değişecektir. Bu durumun ise görelî değerlendirmelerin ortaya çıkmasına sebep olduğu söylenebilir.

Bununla beraber değerlerin mutlaklığını kabul etmeyip göreliliğini savunanların düşüncelerinin temelinde doğru bilginin imkânıyla ilgili bir şüphecilik ve genellenin bulunduğunu görmek mümkündür.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlis's-sünne*, 3: 550, 4: 464-465.

⁴¹ Ioanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), 7.

Çünkü onlara göre bir objeye farklı kişiler farklı zamanlarda farklı değerler yükleyebilmektedir. Bu nedenle obje hakkında kendine özgü bir değerden söz etmek mümkün değildir. Nitekim objenin kendine özgü bir değeri olsa bile insanın bunu bilmesinin imkânı da yoktur. Dolayısıyla bir objeye değer verme insanın ona yüklediği anlamdan ibaret olduğundan değerlendiren ve değerlendirme zamanı değiştiğinde obje hakkındaki değerlendirme de değişmektedir.⁴²

İmam Mâtürîdî ise insanın görelî bir bakış açısına göre değerlendirme yapmasını yine insanın yaratılış özelliklerinden hareketle açıklar. Daha önce de belirtildiği gibi ona göre insanlar arasındaki farklı değerlendirmelerin kaynağı insan tabiatı ve nefstir.⁴³ Çünkü hem nefis hem de tabiat kendi yapılarına uygun olanı, iyi ve güzel görme özelliğine sahiptir.⁴⁴ Ayrıca pek çok tabiatı kendi bünyesinde bir arada bulundurabilen insan için bu tabiatlarla beraber var olan arzuların da insanı etkileyip, karar verme sürecinde yönlendirici olduğu söylenebilir.⁴⁵

Mâtürîdî'ye göre, aklın iyi ve kötüyü ayırt etme özelliği olan temyiz kabiliyetinin işlevini kaybetmesi de görelî değer yargılarının diğer bir sebebidir. Ona göre aklın temyiz yeteneğini kaybetme nedenleri arasında insan tabiatının kendisine uygun şeye meyletmesi, insanın alışkanlıklarını değiştirmede zorluk yaşaması ve güvendiği kişileri taklit edip doğru bilgiye ulaşmada isteksiz olması, doğru bilgi konusunda bilgisizliği ve insanın kendisindeki bilgiye güvenmesi nedeniyle yeterince araştırma yapmaması bulunmaktadır.⁴⁶ Bu tür durumlar nedeniyle insanın bir takım yanlış değerlendirmeler yapması mümkün hale gelmektedir.

Bu nedenle Mâtürîdî görelî değerleri ifade eden kavramlar için “zatından dolayı iyi” veya “zatından dolayı kötü” ifadelerinin kullanılmayacağını belirtir.⁴⁷ Buna göre görelî değerlerin yapısında mutlak ahlaki değerler gibi özünde iyi veya kötü oluş yoktur. Bu tür değerler kendileri dışında kendilerine yüklenen bir anlam nedeniyle iyi veya kötü olmuşlardır.

⁴² Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, 11.

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4: 267.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 464-465, 1: 251-252.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 549-550.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 303.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 518, 3: 59.

Dolayısıyla görelî değerler sonradan bir nitelikle iyi veya kötü oldukları için kendi karşıtları da belirli nedenlere bağılı olarak iyi veya kötü olur. Kendi yapısı itibarıyla iyi veya kötü oluş ile karşıtının da bizzat böyle olması görelî ve mutlak değerler arasında önemli bir farktır.⁴⁸

Görelî değerler herkes için aynı anlamı taşımadığından kapsayıcı bir niteliğe sahip değillerdir. Bu nedenle bu değerler hakkında herkes için geçerli olan iyi veya kötüden söz edilemez. Bunun temel nedeninin görelî değerlerin insan tabiatına, nefse ve bunlara bağılı arzulara dayanmasıdır. Fakat görelî değerlerin insan tabiatına dayanması onların her zaman kötü veya uygulanamaz olduğunu göstermez. Ne zaman ki tabiatın kaynaklanan değerler akli ilkelerle uyumlu olur, o zaman bunların uygulanmasında bir sakınca olmadığı söylenebilir.⁴⁹ Buna karşılık görelî değerler aklın yaratılışında var olan iyi ve doğrunun bilgisiyle çeliştiği zaman bunların mutlak değerler seviyesine çekilmesi gereklidir.⁵⁰

Bununla beraber bir arada yaşama özelliğiyle yaratılan insan, toplumsal düzen içerisinde varlığını devam ettirmek üzere var edilmiştir. İnsan bu varlığını devam ettirirken de mutlak ve görelî değerler de varlığını sürdürür. Fakat insanların farklı özelliklerde yaratıldığı göz önünde bulundurulduğunda herkesin mutlak ve görelî değerleri aynı oranda yaşamadığını söylemek mümkündür. Nitekim toplumları şekillendiren ve yönlendiren insanların değerleri daima mutlaklık seviyesinde değerlendiren ve kapsayıcı olarak düşünebilen insanlar, olduğunu görürüz. Bu insanlar toplumdaki değerler düzenine uyum sağlayıp bu değerlerin bir unsuru haline gelmek yerine değerleri bizzat kendileri ikame ederler. Onlar bunu yaparken yeni bir değer icat etmekle beraber akıl yürütme ve araştırma yoluyla olması gereken değerlerin doğru bilgisine ulaşırlar. Aynı zamanda onlar, var olan çelişkili ve problemlî meseleleri, kullandıkları diyalektik yöntemle düzenlerler.⁵¹ Bu insanların ulaştıkları bilgi ise varlık düzenine ait bir bilgidir. Bu nedenle her ne kadar farklı dönemlerde farklı toplumlarda sosyal değer hükümleri değişse de hepsinde ortak bir yön ve tavır bulmak

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 550.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4: 267.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 67-68; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4: 267.

⁵¹ Ülken, *Ahlak*, 280.

mümkündür. Çünkü bu insanlar değişkenliğin içinde değişmezliği ve sabitliği fark etmiş insanlardır.⁵²

Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesinde toplumda değerleri mutlak seviyede ve tüm insanlığı kuşatıcı şekilde yaşayan kişinin peygamber olduğunu söyleyebiliriz. Bireysel yapılan kötü ve yanlış tercihlerin tekrarlar sonucunda kişide alışkanlık haline gelmesinin ardından bu alışkanlıkların yaygınlaşması nedeniyle toplumda mutlak ahlaki değerlerin ihlal edilip ortadan kaldırılması söz konusu olabilir. Ayrıca görelî değerlerin çeşitliliği nedeniyle bunların belirli bir disiplinle kontrol edilememesinden dolayı toplumda kaos ve anarşinin ortaya çıktığı ve insanın hem kendine hem de toplumun diğer bireyelerine, toplumsal hayatın birlik ve beraberliğine zarar verecek şekilde eylemde bulunduğu müşahede edilebilir. Ahlaki kötülüğün bu şekilde hâkim olması nedeniyle Mâtürîdî, bunu düzenleyecek temel bir unsurun gerekliliğinin zorunlu olduğunu vurgular. Ona göre insanlığın bu karmaşa ortamından kurtulup adil bir toplum seviyesine yükselmesindeki temel (asl), peygamber ve onun getirdiği dindir.⁵³ Nitekim bu bağlamda o, Hz. Peygamber'in ahlakının Kur'an ahlakı olduğunu belirtirken onun ahlakında bir takım temel prensiplerin bulunduğu bahseder. Ona göre Hz. Peygamber konumu nedeniyle hem inananlarla hem de inkâr edenlerle ister âlim ister cahil, ister büyük isterse küçük olsun herkesle belirli bir seviyede diyalog içindedir. Onun bu kadar çeşitli insanla belirli bir seviyede ilişkilerini sürdürmesi aslında yüce bir ahlaka sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca ondaki ahlaki duyguların ve benimsediği ahlaki ilkelerin, insan nefsinde bulunan arzulara üstün gelmesi nedeniyle o, yüce bir ahlaka sahip kılınmıştır ki, bu durum ahlaktaki en yüce noktadır. Hâlbuki diğer insanlar, nefsanî arzuları karşısında ahlaki ilkeleri ihlal edebilirler ve böylece bu arzularını kontrol edemez hale gelirler ve nihayet sahip oldukları ahlaki ilkeler zayıflar.⁵⁴ Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre Peygamber, ahlaki değerleri mutlak değerler seviyesinde yaşamaktadır. Çünkü o, her türlü insana belirli bir seviyede ve belirli bir ölçüde

⁵² Ülken, *Ahlak*, 285.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 67-68.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 208-209.

kucaklayıcı bir şekilde davranmaktadır. Hatta diğer insanlarda göreliliğe neden olan durumlar onun için asla geçerli olmamakta ve o, mutlak bakış açısını asla kaybetmemektedir.

Mâtürîdî'ye göre değerlerin mutlaklığı ve göreliliğini inceledikten sonra şimdi de bu değerlerin peygamberlik müessesesiyle ilgisine değinilecektir.

3. Mâtürîdî'ye Göre Peygamber ve Ahlaki Değerler

Ahlaki bir fiilin gerçekleşmesi için o fiil hakkında iyi ve kötünün ne olduğuna dair bir bilgi ve kimi zaman da bu bilginin eyleme nasıl dönüşeceğine dair bir örneğin veya tecrübenin olması gereklidir. Başka bir ifadeyle ahlaki bir fiil, hem nazari hem de ameli bilgi ile var olmaktadır. Bu nedenle ahlaki, teorik ve pratik olarak ikiye ayırmamız mümkündür.⁵⁵ Ahlakın teorik yönü zihinsel bir çabaya bağlıyken pratik yönünde tercih ve kararlar ortaya çıkan irade ve fiil vardır.⁵⁶ Pratik ahlak, teorik ahlakın kurallarının bir sonucu ve uygulamasıdır. Bu yönüyle pratik ahlak, teoride olanı görünür hale getirerek somutlaştırdığından teorik ahlakın ilkeleri vasıtasıyla fiillerimiz ve davranışlarımız şekillenerek belirli bir ahlaki gayeye yönelir.⁵⁷ Dolayısıyla pratik ahlak, insanın tek tek olaylar karşısında teoride ortaya konan ilkelere uygun davranışları gerçekleştirmesi anlamını içerir.⁵⁸ Buna göre ahlaklı insanın temel özelliği, kendisindeki teorik ve pratik yönün uyum içinde olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle ahlaklı insanın düşünceleriyle eylemlerinin, davranışlarının ve hareketlerinin uyum içinde olması, birbiriyle çelişkiye düşmemesi gereklidir.⁵⁹ Böylece insanlar somut ve canlı ahlaki bir kimlikle muhatap olabilsinler.

Bununla beraber insanın eylemlerinde ahlakın nazari ve pratik yönü olarak isimlendirilen düşünce ve eylem uyumunun, İslam düşüncesinde doğru ve iyi davranışı ifade eden hikmet kavramıyla değerlendirildiği söylenebilir. Bir şeyi ıslah etmek amacıyla engellemek anlamına gelen h-k-m fiilinden türeyen hikmet, ilim ve akıl ile bir şeye isabet etmek

⁵⁵ Osman Pazarlı, *İslam'da Ahlak* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), 38.

⁵⁶ Ülken, *Ahlak*, 26; Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 1999), 712.

⁵⁷ Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, çev. Salih Zeki, sad. Hayrani Altıntaş (Ankara: Akçağ Yay., 2001), 127.

⁵⁸ Hümeysra Özturan, *Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yay., 2017), 133.

⁵⁹ Ülken, *Ahlak*, 168.

demektir. Allah için hikmet kelimesi kullanıldığında O'nun eşyayı her şeyiyle bilmesi ve her şeyi son derece sağlam bir şekilde yaratmasıdır. Hikmet kelimesi insan için kullanıldığında ise insanın varlıkları tanıması ve güzel şeyleri yapmasını ifade eden bir kelime olarak karşımıza çıkar.⁶⁰ Kelamcılar hikmeti, hem Allah hem de insan için kullanmakla beraber bu kavramla daha çok Allah'a ait fiillerin belirli bir düzen ve ahenk içinde oluşunun anlatıldığını söylerler.⁶¹ Kelimenin insan için kullanımlarında ise insanın iyi ve güzel şeyler yapması, fiilinde isabet etmesi, yerli yerince davranması gibi ahlakla ilgili anlamların ön plana çıktığı görülür. Nitekim Mâtürîdî hikmeti, kişinin kendisinde nübüvvet özelliği olmaksızın hem fiilinde hem de sözünde isabetli olması ve her türlü şeyde isabet etmesi olarak tanımlarken kimilerince hikmetin, bir şeyi hak ettiği yerine koymak şeklinde tanımlandığını belirtir. Buna göre hakîm, verdiği hükümde hata ve kötülük bulunmayan kişidir. Felsefecilere göre hakîm, ilim ve ameli bir arada bulunan kişidir.⁶²

Ahlaki açıdan hikmete uygun davranışın nasıl olması gerektiği incelendiğinde ise Mâtürîdî'nin hikmetle ilgili kısımlarda daima iki şeyden bahsettiği görülür. Bunlardan ilki; yapılan şeyin doğru ve iyi bir amaca yönelik olmakla beraber ulaşacağı sonucun da iyi olmasıdır. Diğeri ise o şeyin akla uygun olmasıdır.⁶³ Buna göre hikmete uygun davranışta iyi bir niyetle beraber niyetin ulaşacağı sonucun da iyi ve doğru olması ve bu amaca ulaşırken yapılan fiillerinde akli ilkelere uygun olması gereklidir. Nitekim o, hikmetin karşıtı olan sefahi saçma olduğunu bildiği halde hoyratça hareket etmek şeklinde tanımlamıştır.⁶⁴ Sefih ise cahiller gibi davranan ve onların yaptığını yapan kişidir. Bu nedenle bir kişi âlim bile olsa sınırları zayi edip kötü davranışları yaparsa bu kelime onun için de kullanılır.⁶⁵ Ona göre bir fiilin sefeh

⁶⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), "hkm" md., 248-249.

⁶¹ Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî, *el-Metâlibü âliye min ulûmi'l-ilâhiyye*, thk. Ahmet Hicâzî's-Sefâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabi, 1407), 3: 289; Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyyeti, 2009), 390-409.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlis's-sünne*, 4: 66, 117.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 167; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlis's-sünne*, 3: 86.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlis's-sünne*, 1: 17.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlis's-sünne*, 1: 356.

olması, o fiilin akla uymamasından, bilgisizce yapılmasından ve sonucunun düşünülmemesinden kaynaklanır.⁶⁶ Buna göre hikmetli davranışın özünde doğru bilgi varken sefihçe yapılan fiilin temelinde bilgisizlik bulunmaktadır. Nitekim Mâtürîdî'ye göre insanın fiilleri hikmetin dışına çıkabilir ve bunun sonucunda insan, sefeh olarak vasıflandırılır. Çünkü insanın hikmet sahibi olması bizzat kendinden (zatından) olmadığı için insan, fiilleri nedeniyle sorgulanır. Dolayısıyla insan yaptıklarından sorgulanacağından daima hikmete uygun olarak hareket etmeye çalışmalı ve sefihçe olan davranışlardan kaçınılmalıdır.⁶⁷ Bu nedenle insanlara doğru davranışın ne olduğunu gösterecek, onların kötü davranışlarına tahammül ederek onların yanlışlarını düzeltecek ahlaki olgunluğun zirvesindeki kişilerin yol gösterici olması gereklidir ki bu kişiler peygamberlerdir. Bu sebeple olsa gerektir ki Mâtürîdî, peygamberin gönderildiği topluluğun çok cahil ve çok sefih, tamamıyla dünyayı hedefleyen, onun haricinde bir şey düşünmeyen insanlar olduğundan, peygamberin ise değerli huylara sahip ve onları doğruya yönlendirebilecek özellikte olduğundan bahseder.⁶⁸ Buna göre sefih olarak vasıflandırılan insanların akli ilkeler doğrultusunda ve bilgiye dayalı hareket etmedikleri görülür.

Hikmete uygun davranışın peygamber tarafından uygulanması ve insanın daima bu yönde hareket etmesinin gerekliliği, hikmetin temel öğelerinin ne olduğunu ve bunun peygamberle ilişkisini incelemeyi gerekli kılmıştır. Mâtürîdî'nin bu kavramı dile getirirken dikkat çektiği unsurlardan biri olan akıl, ahlaki davranışta önemli bir konuma sahiptir. Çünkü ona göre Allah, akıllı iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edecek şekilde yarattığından akıl, kendi yapısında bulunan temyiz yeteneği sayesinde iyi ve kötü davranışları fark edip birbirinden ayırt eder. Akıl, aynı zamanda insanları bu özelliği sayesinde iyiye teşvik eder veya kötüden sakındırır. Bununla beraber insan için var edilen her şeyde, istenilen bir fayda ve sakınılacak bir zarar daima bulunur. İnsanın fayda ve zarar dengesini kurabilmesi, yapılan fiillerin sonuçlarının iyi olana ulaşması ve sakınılan şeylerden korunması için bu

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 411.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 301.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4: 458.

konularda bilgi sahibi olması gereklidir. İnsanın etrafındaki her şey, fayda ve zarar esasına göre yaratılmakla beraber insanın yapısı da bu esası gözeterek özellikte yaratılmıştır. Fayda ve zararın tanınmasında akıl ve tabiata daima vurgu yapan Mâtürîdî'ye göre, aklın iyilik ve kötülüğü kavramada değişmeyen ölçülere sahip olması nedeniyle insan, onun belirlediği kriterlere uyma konusunda sorumlu kılınmıştır. Çünkü tabiat, bir şeyde gerçek anlamda iyilik ve kötülük olmasa bile sırf kendisine uygun olup olmamasına göre o şeyi değerlendirecektir. Bu nedenle tabiat objektif bir kritere sahip olamayacaktır. Tabiatın bu özelliğine karşılık insan, akıl vasıtasıyla kendi tabiatını eğitip değiştirebilecek nitelikte yaratılmıştır. Bundan dolayı insan, akli yetenekleri nedeniyle sorumlu olmuştur.⁶⁹ Fakat Mâtürîdî, her insanın tabiat-akıl dengesini gerektiği gibi kuramaması, akli yeteneklerini yeteri kadar geliştirememesi ve buna bağlı olarak her insandaki akli özelliklerin aynı seviyede olmaması sebebiyle ahlaki değerlerin ve hikmetli davranışın bilinmesinde ve yerleşik hale gelmesinde otorite konumunda bir kişinin varlığını gerekli görür. Ona göre bu kişi peygamberdir ve peygamberin varlığı ise hikmetin bir gereğidir.⁷⁰ Hikmetin diğer önemli unsuru amaç ve sonuç ilişkisidir.⁷¹ Buna göre yapılması planlanan fiilde öncelikle iyi ve doğru bir amaç bulunmalı ve bu amacın sonucunda da iyi ve doğruya ulaşılmalıdır. Fakat sonuca ulaşmak için de çeşitli fiillerin gerçekleşmesi gereklidir ki hikmetin amelî kısmı da budur. Nitekim Mâtürîdî, fiilin sonucunun önemine dikkat çekerek Hz. Peygamber'in "Eğer bir iş yapmayı istersen o işin sonucunu iyice ve detaylı bir şekilde düşün. Şayet işin sonucu doğru olursa onu devam ettir ve tamamla. Eğer o, bir suç ve haddi aşma ise onu sonlandır."⁷² şeklindeki hadisini delil olarak getirir. Ona göre insan, fiilin öncesinde fiil hakkında inceleme ve araştırma yapmalıdır. Çünkü temyiz ehli olarak vasıflanan kişinin fiilinden maksat o fiilin sonucudur.⁷³

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 301.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 255-256.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 345-346.

⁷² Ebu Bekr Abdürrezzak b. Hemmam, *el-Müsannef*, thk. Habîbü'r-Rahmân el-Âzami (Pakistan-Karaçi), 1983), 11: 165.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 345-346.

Buna göre belirli bir amaç-sonuç ilişkisi içinde ve akli ilkelerle uyumlu olarak gerçekleşen fiil, hikmete uygun fiildir. İnsanlık tarihinden itibaren her insanın hikmete uygun fiilin ne olduğunu bilememesi, kişisel menfaat ve isteklerin yoğunluğu gibi çeşitli nedenlerle kaos ortamının oluşması sonucunda bütün topluluklara çeşitli peygamberler gönderilmiştir.⁷⁴ Onlar, geldikleri toplumlarda hikmete uygun davranışın nasıl olması gerektiğini insanlara göstermişlerdir. O topluluklar ise bizzat peygamberleri gözlemleyerek nazari ahlak kurallarının pratik bir hale dönüşüne şahitlik etmişlerdir. Nitekim peygamberler, gönderildikleri toplumlarda öncelikle o insanlara bu dünyanın var oluş nedenini ve insanın bu dünyadaki ahlaki gayesinin ne olması gerektiğini açıklayarak insana hem yakın hem de uzak bir gaye belirlemişlerdir. Belirlenen bu gayenin aynı zamanda insani özelliklere uygun değerler silsilesini de beraberinde getirdiğini söylemek mümkündür. Buna göre peygamberler, dünyanın var oluş amacının aslında yeniden dirilme esasına bağlı olduğunu, insanın akli, tabii ve nefsi duygularla yaptığı iyi ve kötü her hareketin bir karşılığının bulunduğunu akli delillerle insanlara daima telkin etmiştir. Çünkü bu dünyada yapılan her işin bir karşılığı olmayacaksa dünyanın yaratılması da saçma olacaktır. Sonuçta hikmete uygun olan da iyi insanların yaptığı iyiliklerin, kötü insanların da yaptığı kötülüklerin karşılığını görmeleridir. Bu nedenle peygamberler, insanın en ufak bir işinde dahi bu gayeyi gözeterek hareket etmesi telkininde bulunmuş ve böylece ahlaki kimliğin oluşumunda önemli ve motive edici bir güç ortaya koymuşlardır.⁷⁵ Dolayısıyla ahlaki değerlerin, bizzat rol model olan peygamber tarafından somut uygulamayla insanlara gösterildiği böylece nazari ahlak ilkelerinin ameli ahlak vasıtasıyla pekiştirilerek sabitleştirildiği görülür. Çünkü nazarî ve pratik ahlak ilkeleri, birbirleriyle uyumlu olarak aynı oranda geliştirildiğinde insanın belirlenen bu gayeye ulaşması ve hikmetin gereğini yerine getirmesi kolaylaşacaktır. Bu kısımlardan biri gelişir diğeri gelişmezse insanın nihai gayesine ulaşmasının mümkün olamayacağı söylenebilir.

⁷⁴ Bakara, 2/213.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 86.

Ahlaki değerler peygamber tarafından somutlaştırılarak insanlara gösteriliyor ve bu değerlerin insanlar arasında yerleşmesi için mücadele ediliyorsa “Peygamberin mücadele ettiği bu değerler nelerdir?” sorusuna baktığımızda bunların genel olarak mutlak ahlaki değerler olduğunu belirtmek mümkündür. Ahlakın teorik ve pratik yönündeki uyumun sağlanarak ahlaki değerlerin yerleşik hale gelmesinde peygamberlerin bireysel ve toplumsal rolünün olduğu daha önce belirtilmişti. Nitekim Kur’an’da peygamberlerin davranışlarının anlatılmasıyla, bir bakıma teorideki ahlak ilkelerinin bizzat peygamber tarafından somutlaştırıldığı ve böylece insanların her bir olay için akıl yürütme ve düşünme gibi fikri bir çaba içine girmeksizin doğrudan canlı bir örnekle ahlaki değerleri anlama imkânına sahip oldukları görülür. Bu nedenle örnek alınması gereken davranışları sergileyen peygamberlerin aslında birer lütuf olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁶ Dolayısıyla bütün peygamberlerde ahlakın pratik ve teorik yönü uyumlu olduğu ve onlar ahlak bakımından en üst seviyede bir olgunluğa sahip oldukları için onların, yaşadıkları toplumda tüm insanları kapsayıcı ahlak ilkelerini savundukları söylenebilir. Nitekim onların ahlak bakımından toplum içindeki bu üst seviyedeki durumları Mâtürîdî’ye göre peygamberliği ispat eden en önemli delillerden birisidir. Çünkü onlar, küçük yaşlardan itibaren aklın çirkin görülen, şüphe ve ithama neden olabilen her türlü davranıştan uzaklaşmışlardır. Böylece kendi dönemlerinde yaşayan insanların da şahit olacağı şekilde her türlü ahlaki kötülüğü reddeden bir yapıya sahip olarak hayatlarını sürdürmüşlerdir. Bu nedendir ki inkârcılar, bir peygamberin tebliğ ettiği dini inkâr etseler bile o peygamberin ahlaki olgunluğunu ve üstünlüğünü daima kabul etmek zorunda kalmışlardır. Zira Mâtürîdî’ye göre güzel bir ahlaka sahip olan herkese insan tabiatı meyletmiş ve akıl da böylesini iyi ve doğru kabul etmiştir. Bununla beraber ona göre inkârcıların inkârlarının nedeni ise inatçılık, tebliğ edilenin karşısına olan düşkünlük, dünyevi menfaat ve şöhrat arzusu gibi nedenlerdir.⁷⁷ Aynı zamanda ona göre peygamberler bu tür bir ahlaka sahip olurken insan tabiatı ve nefsin arzularıyla mücadele etmek gibi zor olan bir şeyi gerçekleştirerek insanlara örnek

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 4: 15, 3: 142, 3: 389.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 260-261.

olmuşlardır.⁷⁸ Onlar insanlar arasındaki birliği ve sevgiyi ortadan kaldıran, insan yapısında bulunan çeşitli arzuları ve hırsları kontrol altına alarak ahlakın pratik hayata yansımalarının nasıl olması gerektiğini göstermişlerdir. Onların hedefledikleri şey dünyevi şeref ve üstünlük olmayıp yaratıcının rızasını kazanmak olduğundan onlar, bu gayeyi gerçekleştirmek için kendi hayatlarını da tehlikeye atarak hem inançlarının gereğini yerine getirmişler hem de ahlaki bir kararlılık sergilemişlerdir.⁷⁹ Peygamberlerin bu tavırlarıyla görelî ahlaki değerlerden ziyade mutlak ahlaki değerleri esas olarak hareket ettikleri görülür. Çünkü onlar, bireysellik kaynağı olan duyguları kontrol altına alarak, benimsedikleri ahlaki ilkeler doğrultusunda kendi faydalarına olan şeyleri bile terk ederek diğer insanları kucaklayıcı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu durum ise onların benimsediği mutlak ahlaki değerlerle mümkün olabilmektedir.

Mâtürîdî'ye göre peygamber, insanlar arasındaki varlığını devam ettirirken aynı zamanda ahlaki bir gayeyi de gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Ona göre âlemdaki her şey belirli bir sebep-sonuç dengesi üzerine kurulmuştur. Âlem içindeki varlıklar, belirli bir sürede hayatlarını devam ettirirken yiyecek ve içecek gibi pek çok şeye ihtiyaç duyacak şekilde yaratılmıştır.⁸⁰ Aslında insan ve diğer canlılar da kendi yapılarında bulunan sebep-sonuç ilişkisine bağlı doğal bir düzen barındırsalar da insan, akıl sahibi olmakla diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Çünkü diğer varlıklar tabii kurallar çerçevesinde hareket ederken insan, akıl ve irade vasıtasıyla fiillerini yapmaktadır.⁸¹ Nitekim tabiatı gereği bir hayvan acıktığı zaman bir başka hayvanın yiyeceğini güç kullanarak rahatlıkla alabilirken insan acıktığı zaman bir başkasının yiyeceğini istediği gibi alamaz. Eğer insan diğer kişinin yiyeceğini onun isteği dışında alırsa, onun bu fiili çalmak ve gasp etmek şeklinde nitelendirilecektir. Bu nedenle insanın gıda ihtiyacını belirli kurallar çerçevesinde gidermesi gereklidir. Bu durum ise âlemdaki doğal bir düzen içerisinde varlığını devam ettiren insanın, kendi yapısında da mevcut olan sebep-sonuç ilişkisinin gereği olan şeylerde ahlaki

⁷⁸ Kalem, 68/4.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 261.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 248.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 125-126, 220-222.

bakımdan kötü işler yapma kapasitesini kontrol etmenin gerekliliğini gösterdiği gibi ahlak alanıyla tabii alanın birbirinden farklı olduğunu da gösterir. Bu nedenle evrendeki tabii düzenin korunması gerektiği kadar insanın kendi tabii yapısı da bu düzene ahlaki bir uyum sağladığı ölçüde insanlar arasındaki uyum da devam edecektir.⁸² Dolayısıyla insanın tabii yapısında bulunan istek ve arzuların âlemdaki düzene uyum sağlaması için bütün insanları kapsayıcı ve her birine hitap eden evrenin yaratılış gayesine uygun bir takım ahlak kuralları bulunmalıdır. İşte bu kurallar her ne kadar insan aklıyla bilinecek özellikte olsa da din ile sabitleştirilmiş ve garanti altına alınmıştır. Böylece peygamber, toplumda insanların huzur ve mutluluk içinde yaşamasını sağlayan mutlak ahlaki ilkelerin varlığını gösterip kurallaşması gibi bir gayeyi ikame ederken, insanlar da peygamber vasıtasıyla öğrendikleri ahlak kurallarıyla toplumsal bir düzen içinde kendilerine ait olanla olmayı ayırt ederek mülkiyet hakkını öğrenmiş olacaktırlar.⁸³

Mâtürîdî'nin insanın kendine ait olanla olmayı peygamber vasıtasıyla öğrenmesine vurgu yapması aklımıza hangi tür ahlaki bilginin peygamber vasıtasıyla öğrenilebileceği sorusunu karşımıza çıkarmaktadır. Onun ahlak anlayışını incelediğimizde iyilik ve kötülük bakımından bilinenler ve bilinmeyenleri kendi arasında kategorize ettiği görülür. Ona göre nesne ve olaylar iyi ve kötü olma açısından ikiye ayrılır. Birincisi yapısı itibarıyla tamamıyla iyi olanlar ve tamamıyla kötü olanlardır. İkincisi ise ihtiyaç veya başka bir nedenle iyiliği ve kötülüğü değişenlerdir. İşte bu ikinci kısımda iyinin ve kötünün bilgisi için bu konuda daha bilgili bir kişinin bilgisi gereklidir ki; peygamber vasıtasıyla öğrenilecek bilgi bu kısımdır.⁸⁴ Daha açık bir ifadeyle bu tür durumlar iyiliğin ve kötülüğün akılla tam olarak bilinemediği, tabii ve nefsanî iyi ve kötü algılarının söz konusu olduğu görelî durumlardır ki, burada bir tür göreliliğin hâkim olması sonucunda değerler karmaşasının var olduğu söylenebilir.⁸⁵

Bir başka yerde ise Mâtürîdî, bir şeyin genel olarak iyiliği ve kötülüğünün öncelikle akıl ile bilinebileceğini belirtir. Fakat ona göre

⁸² Pazarlı, *İslam'da Ahlak*, 181.

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 248, 301-302.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 274-275.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 255-256.

akılın iyilik ve kötülük hakkındaki bu bilgisi herhangi bir alamet nedeniyle değil, aksine doğrudan zihinde meydana gelen bir bilgiyledir. Herhangi bir alamete dayanarak oluşan bilgi ise peygamberden gelen bir haberle ya da o şeyin iyiliği ve kötülüğü hakkında araştırmakla elde edilir.⁸⁶ Burada kastedilen bilgi türünde, aklın zorunlu olarak bildiği şeylerin ötesinde açıkça bilemediği ve sınırlarının ötesindeki meselelerde araştırmanın veya peygambere ait bir bilginin gerekli olmasıdır. Nitekim Mâtürîdî peygamberin bildirdiği iyiliğe ve kötülüğe dair bilginin hem sağlıklı akıl hem de bozulmamış insan tabiatı tarafından açık ve net bir şekilde anlaşılıp tasdik edildiğinden ve peygamberin bu bilgiye yaratılmış varlıkları davet ettiğinden ve onlar için bunu, kanun olarak belirlediğinden bahseder.⁸⁷ Buna göre hem aklın bilgi alanına giren fakat çeşitli nedenlerle iyinin ve kötünün bilgisine ulaşamadığı durumlarla hem de aklın bilgi alanının ötesindeki konularda peygamberin bildirdiği bilgi gereklidir. Aklın bilgi alanına giren konularda bozulmamış bir akıl ve selim bir tabiatla elde edilen bilginin bu şekilde açıkça bilinmesi normal şartlarda her insanın bu bilgiyi tanıyıp kabul edebileceği anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla burada aynı zamanda bir evrenselliğin bulunduğu görülmektedir ki peygamberin davet ettiği iyilik ve güzellik her sağlıklı düşünebilen insanın kabul edip benimseyebileceği mutlak ahlaki bilgidir. Buna göre peygamber hem açık ve net şekilde bilinen bilgiyi getirip kanunlaştırırken hem de karmaşık durumlara dair ahlaki sorunları da çözümlenmektedir.

İslam düşüncesinde peygamberlerin bu yönüyle aslında toplumsal ahlak bakımından önemli bir görev üstlendikleri görülür. Buna göre insanlar arasında barış ve düzenin devam etmesini sağlayan ahlaki değerler peygamber vasıtasıyla geliştirilmiştir. Nitekim Mâtürîdî'nin yukarıda bahsettiğimiz insanın kendisine ait olanı olmayandan ayırt etmesini sağlayan bilginin peygamberin getirdiği bilgiyle öğrendiğine dair düşüncesi mülkiyetle ilgili önemli bir noktayı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda peygamberlerin toplumsal hayattaki iş bölümünün oluşmasındaki rolüne işaret eden İbn Sinâ'nın (öl. 428/1037) toplum ve

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 5: 464-465.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 4: 69.

peygamber ilişkisi açısından Mâtürîdî ile benzer bir bakış açısına sahip olduğu görülür. İbn Sînâ, insanın toplumsal bir varlık olmasından hareketle nübüvvete ihtiyacı delillendirerek insanın diğer canlılardan farklı olarak hiç kimseden yardım almaksızın hayatını tek başına devam ettirmesinin zorluğuna değinir. Bu nedenle ona göre insanın hayatını normal bir düzen içerisinde sürdürebilmesi için toplumsal birliğin, beraberliğin ve yardımlaşmanın olması gereklidir. Nitekim kimi insanlar çiftçilikle uğraşırken, kimisi terzilikle ve kimisi de bu tür mesleklerin işine yarayacak malzeme üretmekle meşguldür. Böylece insanlar iş birliği içinde ve belirli bir iş bölümü yaparak varlıklarını devam ettirmek için şehirler oluştururlar. Buralarda yaşayan insanların birbirleriyle ilişkilerinin, belirli ahlaki kurallar çerçevesinde adaletle yürütülebilmesi gereklidir. Bunun için de kanun ve adaleti belirleyen bir insana yani bir peygambere ihtiyaç vardır.⁸⁸ Bu nedendir ki mutlak ahlaki değerlerin varlığı sayesinde ortaya çıkan göreceli değerlendirmelerdeki hataların düzeltilip toplumsal bir barışın hâkim olabilmesi için peygamberlerin ahlaki ilkeleri uygularken hikmete uygun olan fiili en doğru şekilde uyguladıkları ve bu konuda insanlığa örnek oldukları görülür.⁸⁹

Sonuç

İmam Mâtürîdî'nin ahlaki değerler anlayışı ve peygamberlik müessesesinin bu değerlere katkısını incelemeye çalıştığımız bu makalede onun insanın yaratılışındaki temel özelliklerinden yola çıkarak ahlaki değerleri iki farklı kategoride ele aldığı müşahede edilmiştir. Ona göre insan zihninin dışında iyi ve kötü daima vardır ve Allah'ın tüm insanlara yaratılışında verdiği akıl ve iyiyi kötüden ayırt etmeyi sağlayan temyiz yeteneği sayesinde insan, kendi mahiyeti itibarıyla tamamıyla iyi veya kötü olan şeyleri tanıyabilir. Tüm insanların ortak olarak bilmesi mümkün olan iyilik ve kötülük var olduğuna göre bunlara ait değerler de olmalıdır. Dolayısıyla bilgi felsefesi ve dil özelliklerinden de faydalanan Mâtürîdî, mutlak ahlaki değerlerin varlığını ispatlar.

⁸⁸ Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali b. Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, thk. Macid Fahri (Beyrut: Dârul-Afakî'l-Cedid, 1982), 338-343.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 301-302.

Buna karşılık o, yine insanın yapısında bulunan tabiat ve nefis gibi niteliklerden yola çıkarak görelî değerlerin varlığını delillendirir. Ona göre tabiat ve nefsin algılamalarına göre yapılan değerlendirmeler aklın ilkeleriyle çatışmadığı sürece herhangi bir sorun oluşturmamaktadır. Fakat bu değerlendirmeler aklın ilkeleriyle çatıştığında ve insan, aklın ilkelerine değil de tabiat ve nefsin arzularına yöneldiğinde akli bilgiler zayıflayarak insanın iyi ve kötüyü ayırt etme yeteneği gittikçe körelip yok olabilmektedir. Dolayısıyla tabiat ve nefsin arzuları, tekrarlanan fiiller sonucunda alışkanlık haline gelip insanda bir davranış kalıbına dönüşmektedir. Bunun toplumsal boyutta yaygınlaşması ise toplumda ahlaki kötülüklerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Toplumda yaygınlaşan kötülükler de ahlaki yozlaşmayı beraberinde getirmektedir. Böyle bir durumda o toplumun kendi bünyesinde ahlaki bakımdan üstünlükleri yaşadıkları toplum tarafından da benimsenen ve mutlak ahlaki değerleri en üst seviyede yaşayan peygamberler gelmişlerdir. Onlar ameli hikmet diyebileceğimiz söz ve eylem uyumunu en belirgin şekilde ortaya koyup doğru eylemin nasıl olması gerektiğini göstermişlerdir. Bunu yaparken de insanın dünyadaki konumunun, yaşama gayesinin, yaptığı her eylemde ve hayatının sonunda ulaşması gereken nihai sonucun ne olması gerektiğini akli delillerle ortaya koymuşlardır.

Genel bir çerçeve çizerek incelenmeye çalışılan bu konuda yapılan araştırmalar sonucunda Mâtürîdî'nin eserlerinde ameli hikmet konusundaki yaklaşımından ziyade nazari hikmet anlayışının daha çok ön plana çıktığı görülmüştür. Bu nedenle Mâtürîdiyye düşüncesinde ameli hikmet konusunun ve peygamber-ahlak ilişkisinin farklı açılardan incelenmesinin kelim ilmine önemli bir katkı sağlayacağı kanısı oluşmuştur.

Kaynakça

- Bertrand, Alexis. *Ahlak Felsefesi*. çev. Salih Zeki. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Cevizci, Ahmet. "Ahlâkî Mutlakçılık". *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci. 1: 143. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
- Cevizci Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Kitâbü't-ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelam Problemi-Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy. 17 (1998-1999), 55-121.
- Demir, Ramazan, "Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Ebu Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sinâ. *Kitâbü'n-necât*. thk. Macid Fahri. Beyrut: Dâru'l-Afakî'l-Cedîd, 1982.
- Ebu Bekr Abdürrezzak b. Hemmam. *el-Müsannef*. thk. Habibü'r-Rahmân el-Âzami. Pakistan-Karaçi, 1983.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim. *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısriyye, 1950.
- İbn Miskeveyh. *Tertibu's-sa'âdât ve menâzilu'l-ulûm*. çev. Hümeýra Özturan. İstanbul: Klasik, 2019.
- İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyad, Hamid Abdülkâdir, Muhammed Ali en-Neccâr. *el-Mu'cemü'l-vasîd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvudî. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Kazanç, Fethi Kerim. "İlk Dönem Eş'arî Kelam Ekolünde Ahlaki Önermelerin Kaynağı Sorunu". İslam Düşüncesinde Ahlaki Önermelerin Kaynağı. ed. Eşref Altaş, Merve Nur Yılmaz. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Kuçuradi, İoanna. *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Tefsiru'l- Kur'ani'l-azim el-müsemma te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Fatıme Yûsuf el-Hiyemî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b Muhammed b. Mahmut. *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut&İstanbul: Dâru Sâdır, 2001.

Özlem, Doğan. *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2004.

Özturan, Hümeyra. *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Özturan, Hümeyra. *Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Pazarlı, Osman. *İslam'da Ahlak*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.

Razî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Metâlibü âliye min ulûmi'l-ilâhiyye*. thk. Ahmet Hicâzi's-Sefâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabi, 1407.

Seyyid Bey. *Usûl-i Fıkh Dersleri, İrade, Kaza ve Kader*. İstanbul: Dersaadet, Kader Matbaası, 1338.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed. *Nihâyetü'l-ikdâm*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyyeti, 2009.

Şeyhzâde, Abdürrahim b. Ali. *Nazmü'l-feraid ve cem'u'l-fevâid*. Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317.

Ülken, Hilmi Ziya. *Ahlak*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2001.

Tanah'a Göre Yahudiler'deki Dini Dejenersasyon Örnekleri*

Examples of Religious Degeneration in Jews According To Tanakh

SUNA AKKURT**

Geliş Tarihi/Received: 13.11.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 25.12.2021

Öz: Tanah'ta verilen bilgilere göre Tanrı, İsrailoğulları'nın ataları ile bir ahit yapmış ve Musa döneminde yaptığı yeni ahitle bu ahdi zirveye ulaştırmıştır. İsrailoğulları kesilen hayvanların kanı ile mühürlenene ahit daha Musa hayatta iken altın buzağıya taparak bozmuşlardır. Bu davranışlarından dolayı Tanrı onları cezalandırmıştır. İsrailoğulları, Tanrı'nın verdiği cezaların etkisiyle tekrar ona ibadet etmeye başlasalar da daha sonraki dönemlerde çevre toplulukların etkisiyle putperest temayüller göstermişlerdir. Bu çalışmada Tanah metinlerinde yer alan İsrailoğulları'nın dini dejenersasyonuna yönelik örnekleri ön plana çıkarmak amaçlanmıştır. Öncelikle Tanah'ta birçok yerde vurgu yapılan ahit konusu ile İsrailoğulları'nın her defasında ahdi ihlal etmeleri daha sonra ise başka ilahlara yönelmeleri ele alınmıştır. Sonuç olarak İsrailoğulları ahitle özel bir statü elde etmelerine rağmen bu ahde riayet etmemişler ve Tanrı'nın dışında başka ilahlara yönelmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Tanah, Ahit, İsrailoğulları, Teolojik Eleştiri, Putperest

Abstract: According to the information given in the Tanakh, God made a covenant with the ancestors of the Israelites and brought this covenant to its peak with the new covenant he made in the time of Moses. People of Israel violated this convention sealed with blood of sacrificed animals by worshipping golden calf when Moses was alive. God punished them due to this attitude. Although people of Israel started to worship to God again due to the effect of punishments

* Bu makale yazarın Mehmet Katar danışmanlığında yapılan "Tanah'ta Yahudi Dini Hayatına Yönelik Eleştiriler" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı, e-mail: suna.akkurt@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9484-8760>

he gave, they demonstrated paganist tendencies in later periods with the effect of neighbouring communities. The aim of this study is to highlight the examples of the religious degeneration of the Israelites in the Tanakh texts. First of all, the subject of the covenant which is emphasized in many places in the Tanakh, and the Israelites' violation of the covenant every time, and then their turn to other gods are discussed. As a result, although the Israelites obtained a special status with the covenant, they did not comply with this covenant and turned to other gods besides God.

Keywords: Tanakh, Convention, People of Israel Theological Criticisms, Paganist

Giriş

Kaynağı insan veya insanüstü kutsal varlıklar olan kutsal kitaplar, ilkel kabile dinleri dışında hemen hemen her dinde bulunmaktadır.¹ Her kutsal metin, kendisini kabul eden taraftarlarına uymaları gereken birtakım kurallar koymakta ve bu kurallar aracılığıyla onları kontrol altına almaktadır. İnsanlar da mensup oldukları dinin emir ve yasaklarının gereğini yaparak inandıkları “Yüce Varlık” la ilişkilerini canlı tutma, ona iyi bir kul olma ve onun belirlediği esaslara göre bir hayat yaşamaya çalışmaktadırlar. Bu şekilde aşkın olanla iletişimi sağlayan bu kitaplar inanırının yerine getirmesi gereken dini ve ahlaki kuralları bildirmenin yanında zaman zaman ilahi ikaz ve eleştirileri de içermektedir. Bu eleştiriler, Tanrısal mesaja muhatap olan toplumların bu mesajın gereğini yapmamaları durumunda belirgin bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Kutsal kitapların bu üslubu Kur’an ve İncillerde olduğu gibi Yahudi kutsal kitabı olan Tanah’ta da görülmektedir. Hatta Tanah’ta yer alan bu eleştirilerin diğer kitaplardakilerden daha sert ve yoğun olması bu kutsal metni inceleyenlerin dikkatini çekmektedir.

Sami din geleneğinin en kadimi olarak görülen Yahudiliğin kutsal kitabı Tanah, içerik olarak diğer kutsal metinlerden farklılık arz eder. Çünkü o sadece emir ve yasakları değil, aynı zamanda Yahudi tarihine dair bilgileri de içermektedir. Tanah’ta yer alan bilgilere göre Tanrı, başlangıçtan beri İsrailoğulları ile birliktedir. O, İsrailoğulları’nın ataları olan İbrahim, İshak ve Yakup’la ahit yapmış; onların soyunu çoğaltacağına ve onları mukaddes bir kavim yapacağına dair vaatlerde bulunmuştur. Daha sonraki dönemde Musa’ya bildirdiği On Emir ile buyruklarını iletmiş ve onlarla en önemli antlaşmalardan birini yapmıştır. İsrail halkı da Tanrı ile olan ahitlerine sadık kalacaklarına dair söz vermişlerdir. Ancak onlar daha Musa hayatta iken sözlerinden dönmüş ve birçok defa bu ahdi bozup Tanrı’nın koymuş olduğu kuralları ihlal etmişlerdir. Bu tutumları nedeniyle Tanrı onları ağır bir biçimde eleştirmiş ve onları anlayışsızlık, nankörlük, itaatsizlik ve sadakatsizlikle suçlamıştır. Bu suçlamalar Tanah’ta yoğun bir biçimde

¹ Günay Tümer ve Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Ocak Yay., 1997), 7, 52.

yer almaktadır. Tanah metinlerinin en çok dikkat çeken bölümlerinden biri de Tanrı'nın Musa ve ondan sonra görevlendirdiği peygamberler aracılığıyla bu eleştirilerini en sert biçimde dile getirmesi, İsrailoğullarını uyarması ve onları bu itaatsizlikleri nedeniyle çeşitli felaketlerle tehdit etmesidir. Nitekim Kutsal Kitap'ta yer alan ifadelere göre İsrailoğulları da tarih boyunca yaşadıkları birtakım sıkıntıları ve felaketleri Tanrı'ya karşı işledikleri günahların bir cezası olarak görmektedirler.

Yahudiliğin temel kutsal metni Tanah'ta, İsrailoğullarına kendilerini diğer milletlerden üstün kılan Tanrı ile yapmış oldukları ahde vefasızlık göstermeleri, başka milletlerin ilahlarına yönelmeleri, emir ve yasakları ihlal etmeleri gibi birçok alanda eleştiriler yöneltmiştir.

1. İsrailoğullarının Tanrı ile Yapmış Oldukları Ahdi Bozmaları

İbranice'de ahit, kelime anlamı "kesmek" ve "ahit yemeği" olan "berith" kavramı ile ifade edilmektedir. Burada "berith" ifadesi ile kastedilen ahit, sıradan insanlar arasında yapılan bir antlaşmadan çok Tanrı ile İsrailoğulları arasında yapılan sözleşmedir. Bu nedenle "berith" Yahudilik'te daha çok dini bir terim olarak kullanılmaktadır.² Hatta bu kelimenin doğrudan Yahudi dinini ifade etmek için kullanıldığı da söylenmektedir. Tanrı ve onun halkı arasındaki ilişkinin dinsel bir işareti olarak kabul edilen ahit günlük hayattaki sözleşmelerden farklıdır. Çünkü Tanrı'nın bu ahdin başlangıç kararını tek başına verdiği belirtilmektedir.³

Tanrı ile insan arasındaki ilk sözleşmenin Nuh'la yapılan ahit olduğu ve bu ahdin içeriği itibariyle evrensel bir nitelik taşıdığı ifade edilmektedir.⁴ Bu konu ile ilgili olarak Tekvin'de yer alan sözlere göre Tanrı, insanın kötülüğü sebebiyle başına gelecek felaketleri haber vermektedir. Ancak Nuh'la olan ahdin gereği olarak onun ve ona iman edenlerin kurtulacağını bildirmektedir.⁵ Tufandan sonra da Tanrı bir

² Sabit Şimşek, "Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Tanrı Anlayışı", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001) 26.

³ Max Joseph, "Covenant", *The Universal Jewish Encyclopedia (U.J.E.)*, ed. Isaac Landman, vol.3, (New York: Universal Jewish Encyclopedia Co. Inc, 1948), 389.

⁴ Şimşek, *Tanrı Anlayışı*, 26; Kaufman Kohler, "Covenant" *The Jewish Encyclopedia, (J.E.) Revising ed. Joseph Jacobs, vol.4*, (New York and London: Funk Wagnalls Com Pany,1903), 320.

⁵ Tekvin, 6/3-20.

daha tufan olmayacağına dair söz vermekte ve buluta koyduğu yayını (gökkuşağını) bu ahdin alameti olarak göstermektedir.⁶

Tanrı'nın vermiş olduğu bu söz dolayısıyla insanla onun arasında çözülmez bir bağ kurulduğu kabul edilse de⁷ Yahudilikte asıl önem verilen ahdin İbrahim'le yapılan ve Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki özel ilişkinin başlangıcı olarak kabul edilen antlaşma olduğu belirtilmektedir.⁸

Tanah'ta yer alan ifadelere göre İbrahim'in babası Terah, ailesi ile birlikte Keldanilerin Ur şehriden çıkıp Harran'a yerleşmiş ve burada ölmüştür. Tanrı daha sonra İbrahim'e Kenan ülkesine gitmesini emretmiştir. Bu ülkeyi ona ve onun nesline vereceğini, onu büyük bir millet yapacağını vaadetmiştir. İbrahim, Kenanlıların memleketine gittiğinde orada Tanrı için bir mezbah yapmıştır.⁹ Daha sonra Kenan'da baş gösteren kıtlık dolayısıyla İbrahim Mısır'a göç etmiş orada bir süre kaldıktan sonra Mısır Firavunu'nun verdiği hediyelerle tekrar Kenan'a dönmüştür. Bu sırada İbrahim'in yanında karısı Sara ve kardeşinin oğlu Lut vardır. İbrahim ve Lut, çobanları arasında çıkan anlaşmazlık sebebiyle aralarında toprak paylaşımı yapmışlardır. Bu paylaşımın ardından Tanrı İbrahim'e, gözünün görebildiği bütün toprakları kendisine ve onun soyuna vereceğine, onun neslini çoğaltacağına dair söz vermiştir. Bunun üzerine İbrahim, bulunduğu yerde Tanrı için bir mezbah daha yapmıştır. Bundan sonra Tanrı İbrahim'e rüyasında yine neslini çoğaltacağını, Nil'den Fırat'a kadar olan toprakları onun soyuna vereceğini vadetmiştir. İbrahim doksan dokuz yaşında iken Tanrı ona tekrar görünmüş ve ahidini onunla sabit kılacağını, onu fazlasıyla çoğaltacağını birçok milletin babası yapacağını söylemiştir. Bu ahdin simgesi olarak her erkeğin sünnet olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu konuşmanın ardından İbrahim, oğlu İsmail ve bütün ev halkı sünnet olmuşlardır.¹⁰

Yahudilere göre Tanrı, İbrahim'le yapmış olduğu ahdi İshak'la da yapmıştır. İbrahim'e verilenin aynısının İshak'a verileceğini çünkü

⁶ Tekvin, 9/11-17.

⁷ Annamaria Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Kırkambar Yay., 1999), 141.

⁸ Şimşek, *Tanrı Anlayışı*, 26

⁹ Tekvin, 11/31-32; 12/1-8.

¹⁰ Tekvin, 12/10-20; 13/1-18 ; 15/1-5,18-21; 17/1-14.

İbrahim'in Tanrı'nın sözünü dinlediğini, emirlerini, kanunlarını yerine getirdiğini bildirmiştir.¹¹ Tanrı, İshak'tan sonra onun oğlu Yakup'la da ahitlemiş ve İbrahim ile İshak'a yapmış olduğu vaadi ona da tekrarlamıştır.¹²

Tanrı, İsrailoğulları'nın atası olarak kabul edilen İbrahim, İshak ve Yakup'la¹³ yaptığı ahdi Musa zamanında yenilemiştir. Musa ile yapılan ahit dolayısıyla Tanrı-İsrail ilişkisinin doruğa ulaştığı, atalarla yapılan ahitlerin bu büyük ahdin başlangıcı ve hazırlayıcısı olduğu düşünülmektedir.¹⁴ Nitekim Yahudi kutsal kitabına göre Tanrı, İsrailoğulları'nın ataları olan İbrahim, İshak ve Yakup'la yaptığı ahdi hatırlatarak onları Mısır'daki esaretten kurtarmıştır.¹⁵ Kavmi ile Mısır'dan çıkıp Sina çölüne geldiği zaman Musa'ya, Sina Dağı'na çıkmasını söylemiştir. Musa dağa çıktığında sözünü dinleyip ahidini tuttuklarında onları mukaddes bir millet yapacağını vaat etmiştir. Bundan sonra Tanrı Musa'ya On Emri, ibadet ve hukukla ilgili hükümleri bildirmiştir. Musa Tanrı'nın kendisine bildirdiği bütün sözlerini, hükümlerini kavmine okumuş ve onlardan ahde uyacaklarına dair söz aldıktan sonra Rabb'in sözlerini yazmıştır. Daha sonra dağın eteğinde bir mezbah yapmış, İsrailoğulları'nın on iki kabilesine göre on iki sütun dikmiş ve yakılan takdimeler, selamet takdimeleri olarak Rabbe öküzler kesmiştir. Kurbanların kanını leğenlere koyup yarısını mezbah üzerine serpmiş, ardından ahit kitabını alıp halka okumuş, onlar da yazılan bütün bu sözlere uyacaklarına dair söz vermişlerdir. Bunun üzerine Musa kanın geri kalanını kavmin üzerine serpmiştir. Bu kanın "ahdin kanı" olduğunu söylemiştir.¹⁶ Daha sonra sunulan her kurban Tanrı ile yapılan ahdin yenilenmesi olarak kabul edilmiştir.¹⁷ Tanrı, İsrailoğulları'na ahde sadık kalmalarını ve emirlerini yerine getirmelerini, bunların unutulmamasını ve çocukluklarından itibaren

¹¹ Tekvin, 26/2-6.

¹² Tekvin, 28/13-15; 35/11-13.

¹³ Moshe Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, (Yeruşalayim: Graph Pres, 1981), 3; Baki Adam ve Mehmet Katar, *Dinler Tarihi*, İlahiyat Önlisans Programı (İÖP) (Eskişehir: Anadolu-Ankara Üniv. Yay. , 2002), 48.

¹⁴ Şimşek, *Tanrı Anlayışı*, 27.

¹⁵ Çıkış, 13/1-22.

¹⁶ Çıkış, 19/3-7; 20, 21, 22 ve 23. Baplar; 24/3-9; Musa ile yapılan ahit önemli olduğu için Tanah'ın farklı bölümlerinde de bahsedilmektedir. (Tesniye, 4/13; 5/2; 29/1; Yeremya, 11/4; 31/32; 34/13).

¹⁷ Levililer, 2/13, Kohler, "Covenant", 319.

insanlara öğretmelerini emretmiştir.¹⁸ Bu ahdin gereğinin yapılmaması ve emirlerine riayet edilmemesi halinde onları ne tür felaketlerle cezalandıracağını da açıkça ifade etmiştir.¹⁹ Nitekim daha sonraki dönemlerde İsrailoğulları'nın yaşadığı olumsuzlukların sebebi olarak onların ahde uymayarak dinden uzaklaşmaları gösterilmiştir.²⁰

Tanrı'nın ahitle ilgili öğüt ve tehditlerine rağmen İsrailoğulları daha Musa'nın sağlığında, üstelik sözleşmenin yapılmasından çok kısa süre sonra, ahdin kurallarını ihlal etmeye başlamıştır. Yahudi kutsal kitabına göre Musa, Tanrı ile olan ahitleşmeyi tamamlamak ve bu ahdin kurallarını Tanrı'dan almak için Sina Dağı'na çıktığında halkın yanına dönmekte biraz geç kalmış²¹ bunun üzerine İsrail halkı Tanrı'nın Musa'ya yardımcı olarak seçtiği kardeşi Harun'a gelerek ondan kendileri için ilah yapmasını istemişlerdir. Harun onların bu isteklerine olumlu cevap vererek onlar için altından bir buzağı yapmıştır. İsrailoğulları kendilerini Mısır'dan çıkaran ilahın bu altın buzağı olduğunu söyleyerek ona selamet takdimeleri sunmuşlardır.²² İsrailoğulları bu şekilde davranarak Tanrı'nın Musa'ya verdiği On Emrin "kendileri için oyma put, yukarıda göklerde olanın yahut aşağıda yerde olanın yahut yerin altında sularda olanın hiç suretini yapmayacaksın onlara eğilmeyeceksin ve onlara ibadet etmeyeceksin ..." ²³ şeklindeki hükmüne itaatsizlik etmişlerdir. Bu yaptıklarından dolayı Tanrı, İsrailoğullarını anlayışsızlıkla suçlamış²⁴ ve onları Levioğulları aracılığıyla cezalandırmıştır.²⁵ O, Levioğullarına hitaben: "Herkes kılıcını beline kuşansın ve ordugâhta kapıdan kapiya dolaşsın ve herkes kendi kardeşini ve herkes kendi arkadaşını ve herkes kendi komşusunu öldürsün"²⁶ şeklinde emir vermiştir. Bu emir üzerine Levioğulları o gün üç bin kişiyi öldürmüşlerdir. Musa, acı bir şekilde cezalandırılan İsrail halkının affını dilediği zaman Tanrı kendisine karşı suç işleyenleri

¹⁸ Tesniye, 4/2,23,40; 5/32; 6/6-8.

¹⁹ Tesniye, 28/15-68.

²⁰ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 141; Tümer ve Küçük, *Dinler Tarihi*, 204.

²¹ Çıkış, 24/12-18; 31/18; 32/1.

²² Çıkış, 32/2-7; Tesniye, 9/12-16.

²³ Çıkış, 20/4-5; Tesniye, 5/8-9.

²⁴ Çıkış, 32/9.

²⁵ Çıkış, 2/1-3; 32/13-29; Sayılar, 3/11-13;18/6; 35/1-8; Yeşu, 13/14, Ayrıca bk. *Ana Britanica*, (İstanbul: Hürriyet Ofset, 1989), 14: 434; Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2000), 290.

²⁶ Çıkış, 32/27.

kitabından sileceğini söylemiştir.²⁷ Ahdin bu şekilde ihlal edilmesinden sonra Tanrı, Musa ile olan ahdi Moab'da yenilemiştir.²⁸ Ahit yenilenmiş olsa bile Musa, İsrailoğullarına hitaben Tanrı'nın ahdini bıraktıkları için memleketlerinin Sodom ve Gomorra gibi yıkılacağını bildirmiştir.²⁹ Tanah'ta yer alan ifadelere göre Musa'dan sonra İsrailoğulları'na önder olmak üzere seçilen Yeşu,³⁰ hem askeri bir lider hem de bir peygamberdir. Tanrı Yahve, Musa'ya vadettiği şeyleri ona da tekrar etmiştir.³¹ Yeşu da Musa gibi İsrailoğulları'na Yahve ile aralarındaki ahdi hatırlatmıştır.³² Ancak İsrailoğulları Musa döneminde olduğu gibi onun döneminde de Tanrı ile olan ahdi bozmuşlardır. Bu nedenle Tanrı onları düşmanlarına karşı yalnız bırakmıştır.³³

Yeşu'nun ölümünden sonra kabileler "şoftim" denilen hakimler tarafından yönetilmişlerdir.³⁴ Bu dönemde İsrailoğulları Tanrı'nın kendilerini düşmanlarının elinden kurtarması için gönderdiği hakimleri dinlemeyerek daha önceden ataları ile yapılan ahdi bozmuşlardır. Bunun sonucunda Tanrı düşmanlarına karşı onlara yardım etmeyeceğini belirtmiştir.³⁵ İsrailoğulları kendilerine gönderilen hakimler öldükçe doğru yoldan sapmışlar ve her seferinde Tanrı'nın hoşuna gitmeyen davranışlarda bulunmuşlardır. Tanrı bu yaptıklarına karşılık onları kendilerine zulmeden Midyanilerin (Medyenlilerin) eline vermiştir.³⁶ Onlar bu durumdan kurtulmak için yalvardıklarında Tanrı onlara bilge bir kişi olan Gideon'u göndermiştir. Peygamber Gideon İsrail kavmini Midyanilerin elinden kurtarmış ve diğer düşmanlarına karşı zafer kazanmıştır.³⁷ M.Ö. XII. yüzyılın ilk yarısından XI. yüzyılın ilk yarısına kadar geçen süreyi kapsayan Hakimler Dönemi'nde³⁸ bu ve benzeri olaylar yaşanmaya devam etmiştir.

²⁷ Çıkış, 32/28-34.

²⁸ Tesniye, 29/1.

²⁹ Tekvin, 19/24; Tesniye, 29/22-28.

³⁰ Sayılar, 27/18-23; Tesniye, 31/7-29

³¹ Yeşu, 1/5.

³² Yeşu, 21/16; 24/1-31.

³³ Yeşu, 7/11-12.

³⁴ Adam ve Katar, *Dinler Tarihi*, 40.

³⁵ Hakimler, 2/16-23.

³⁶ Hakimler, 2/19; 3/12; 4/1; 6/1.

³⁷ Hakimler, 6/7-40; 7. ve 8. bablar.

³⁸ Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 13.

Yahudi tarihinde Hakimler Dönemi'nden sonra M.Ö. 1020'lerden itibaren Krallar Dönemi'nin başladığı söylenmektedir.³⁹ İsrailoğulları'nın Tanrı'ya itaatsizlikleri ve yapılan ahde aykırı davranışları Krallar Dönemi'nde de devam etmiştir. Nitekim birinci Kral Saul'un itaatsizliği sebebiyle⁴⁰ krallığı Tanrı tarafından elinden alınmış, Peygamber Samuel tarafından meshedilen Davud'a verilmiştir.⁴¹

Yahudi kutsal kitabına göre Tanrı, İsrailoğulları'nın en ünlü kralı olan Davut'la (M.Ö. 1010-971)⁴² ahitleşmiş ve onun soyuna ebedi taht vaat etmiştir.⁴³ Bu sözleşmenin Musa ile yapılan ahdin devamı niteliğinde olduğu söylenmektedir.⁴⁴ Ahitle ilgili sözlerin devamında Tanrı, kendisinin emirlerine göre davranmamaları halinde Davud'un oğullarını cezalandıracağını da bildirmektedir.⁴⁵ Allah'ın bu konudaki vaat ve vaidine rağmen İsrailoğulları'nın kendileri ile Tanrı arasındaki yakınlığı ifade etmek için bazen baba-oğul ilişkisine⁴⁶ ve bazen de eşler arasındaki nikâh akdine⁴⁷ benzetilen ahdi zaman zaman ihlal ettikleri görülmektedir.⁴⁸ Davud'dan sonraki dönemlerde de bu durumun devam ettiği anlaşılmaktadır.

Kral Davud ve oğlu Süleyman zamanında en güçlü dönemini yaşayan Yahudi devleti Süleyman'ın son döneminde bazı isyanlara ve iç çekişmelere sahne olmuştur. Kral Süleyman'ın ölümünden sonra bu anlaşmazlıklar iyice gün yüzüne çıkmıştır. Süleyman'ın oğlu Rehaboam'ın baskıcı tutumu nedeniyle bazı kabileler daha önceden Süleyman'a karşı isyan etmiş ancak başarılı olamadığı için Mısır'a kaçmış olan Yeraboam'ı Mısır'dan getirerek onu kral ilan etmişlerdir. Böylece devlet ikiye bölünmüştür. Kuzeyde kurulan devlete İsrail krallığı, güneyde kalan bölüme Yahuda krallığı denilmiştir. İsrail krallığı M.Ö. 722 yılında Asurlular tarafından yıkılmıştır. Güneydeki

³⁹ Krallar döneminin başlangıcı ile ilgili olarak kaynaklarda farklı tarihler verilmektedir. (bk. Yusuf Besalel, *Yahudi Tarihi*, (İstanbul: Üniversal Dil Hizmetleri ve Yay., 2000),39; Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 15.

⁴⁰ I. Samuel, 13/8-15; 15/1-4; 19-24.

⁴¹ I. Samuel, 16/11-14.

⁴² Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1966), 216; Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 17; Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler*, 1: 84-85.

⁴³ Mezmurlar, 89/20-30, 36; I. Samuel, 7/14-17; I. Tarihler, 17/1-27.

⁴⁴ Şimşek, *Tanrı Anlayışı*, 27.

⁴⁵ Mezmurlar, 89/30-34.

⁴⁶ Çıkış, 4/22; Mezmurlar, 2/7; 89/26-27; İşaya, 64/8; Yeremya, 31/9.

⁴⁷ İşaya, 3/1, 8; Hoşea, 2/16.

⁴⁸ Mezmurlar, 55/19-21; 78/10, 37.

Yahuda krallığına ise M.Ö.586'da Babil kralı Nebukatnetzar son vermiştir.⁴⁹

Krallar Dönemi'nde olduğu gibi her iki devlette de ahit çoğu zaman ihlal edilmiştir. Örneğin M.Ö. 875, 870 veya 860 yılında peygamber olduğu tahmin edilen İlya⁵⁰ Tanrı ile yaptığı konuşmada bu konuya değinmektedir. O, İsrailoğulları'nın ahdi bırakıp mezbahları yıktıklarını söylemektedir.⁵¹ M. Ö. 750'den sonra (tahmini olarak M. Ö. 745 ile 733 arasında farklı tarihler verilmektedir) İsrail krallığında peygamberlik yaptığı kabul edilen Hoşea peygambere⁵² atfedilen kitapta İsrail halkının ahdi ihlal ettiği, Yasa'ya karşı hainlik ettiği ve bu nedenle de Tanrı'nın öfkeleniği belirtilmektedir.⁵³ İsrail'in son kralı, Hoşea'nın (M.Ö.731-722)⁵⁴ dokuzuncu yılında M.Ö. 722'de krallığın yıkılması ve İsrail halkının Asur'a sürgün edilmesinin⁵⁵ nedeni olarak da onların Tanrı'nın sözünü dinlemeyerek O'nun ahidini ihlal etmeleri gösterilmektedir.⁵⁶

İsrailoğulları'nın Tanrı'nın emirlerini ihlal etmeleri ve ahdin gereğini yapmamaları sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Bunun en belirgin örneklerinden birini de Yeremya peygamberin⁵⁷ tebliğinde görmekteyiz. Yeremya'ya ait olduğu düşünülen kitapta Tanrı, İbrahim'le yapılan ahde atıfta bulunarak bu ahdin sözlerini dinlemeyenlere lanet etmektedir. Ardından bu ahde uyararak emirlerini yerine getirdikleri takdirde Yahuda halkının özel bir konuma sahip olacakları müjdesini vermektedir. Tanrı, geçmişte kendilerini Mısır'dan çıkardığı ve o döneme kadar koruduğu halkın ahde uygun davranmadıklarını dile getirmektedir. Hem İsrail evinin hem de Yahuda halkının ataları ile yapılan ahdi bozduklarını ifade etmektedir. Kitabın bir başka bölümünde Yahudalılar ahdi bıraktıkları için Tanrı'nın Yeruşalim'i (Kudüs'ü) yerle bir edeceği haberi verilmektedir.⁵⁸Daha sonra Tanrı, İsrail ve Yahuda evi ile yeni bir

⁴⁹ Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler*, 1:85-86,89,93; Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 23-24, 28, 32.

⁵⁰ Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler*, 1: 88.

⁵¹ Krallar, 19/10,14.

⁵² Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler*, 1: 88.

⁵³ Hoşea, 6/7; 8/1-14.

⁵⁴ Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler*, 1: 86.

⁵⁵ II. Krallar, 17/6; Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler*, 1: 89; Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 28.

⁵⁶ II. Krallar, 18/9-13; ayrıca bk. Örs, *Musa ve Yahudilik*, 258.

⁵⁷ Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler*, 1: 92; Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 32.

⁵⁸ Yeremya, 11/1-11; 22/1-10.

ahit yapacağını bu ahdin Musa ile yapılan ve İsrailoğulları tarafından defalarca bozulan ahitten farklı olacağını bildirmektedir. Yeremya kitabında bu ahdi haber veren ifadeler şu şekildedir: “İşte Rab diyor, İsrail evi ile ve Yahuda evi ile yeni bir ahit keseceğim günler geliyor, atalarını Mısır diyarından çıkarmak için onların elini tuttuğum gün kendileri ile kestiğim ahit gibi değil; onların efendisi olduğum halde o ahdimi bozdular. Rab diyor, İsrail evi ile keseceğim ahit şudur: Şeriatımı onların içlerine koyup, yürekleri üzerine onu yazacağım; ve ben onlara Allah olacağım ve onlar bana kavim olacaklar, ve artık herkes kendi komşusuna ve herkes kendi kardeşine: Rabbi bilin diye öğretmeyecekler; Çünkü küçüğünden büyüğüne kadar onların hepsi beni bilecekler. Rab diyor: Çünkü fesatlarını bağışlayacağım ve artık suçlarını anmayacağım.”⁵⁹ Tanrı bu ahdin bozulmayacağını belirterek Davud’un neslini kendisine hizmet eden Levilileri çoğaltacağını ve Babil’e sürgün edilen halkı geri getireceğini vadedmiştir.⁶⁰

Babil kralı Nebukatnetsar ilk olarak M.Ö.597’de Yeruşalim’e geldiğinde Tanrı, peygamber Yeremya aracılığıyla Yahuda kralı Tsedekiya’ya (Zedekiya) (M.Ö.597-586)⁶¹ krala karşı koymamasını, Babil’e götürüleceğini fakat orada selamet içinde yaşayacağını söylemiştir. Bu sırada İsrailoğulları kendi aralarında köle ve cariyelerini, İbrani erkek ve kadınları serbest bırakmaları konusunda bir iç ahitleşme yapmışlardır. Başlangıçta bu ahde göre hareket edilerek köleler ve cariyeler serbest bırakılmış, ancak daha sonra bundan vazgeçilip köle ve cariyeler geri çevrilerek zorla tekrar köle yapılmıştır. Bunun üzerine Tanrı, Mısır’dan çıktıktan sonra yapılan ahitte yer alan kölelerle ilgili hükümleri hatırlatmıştır.⁶² Bugün kendilerini verdikleri sözden cayarak ahdi ihlal ettikleri gibi geçmişte atalarının da kendisini dinlemediklerini ifade etmiştir. Tanrı kendi önünde verdikleri sözden döndükleri için onları dünyanın farklı yerlerine dağıtmak suretiyle cezalandıracağını belirtmektedir.⁶³

⁵⁹ Yeremya, 31/31-35.

⁶⁰ Yeremya, 33/14-26.

⁶¹ Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler*, 1: 87.

⁶² Çıkış, 21/2; Tesniye, 15/12.

⁶³ Yeremya, 34/1-22.

Sürgün döneminin ikinci büyük dini lideri olarak kabul edilen peygamber Hezekiel'in Babil'e sürgün edilen ilk kafilde (M.Ö.597)⁶⁴ yer aldığı ileri sürülmektedir.⁶⁵ M.Ö.590'lı veya 580'li⁶⁶ yıllarda peygamberlik görevine başladığı söylenen Hezekiel'in⁶⁷ diğer peygambere göre daha hoşgörülü olduğu ifade edilmektedir. Onun bu özelliğinin kitabındaki ifadelerle yansıdığı görülmektedir. O babaların günahları sebebiyle oğulların cezalandırılmayacağını ve günah işleyen kişinin de tövbe ettiği zaman affedileceğini söylemektedir. Ayrıca İsrail halkının ahdi bozduğu için felaketlerle cezalandırılrsa da Tanrı'nın bu topluluğu bırakmayacağını belirtmektedir. Buna rağmen İsrailoğulları asi olmuş, Tanrı ile olan ahdi ihlal etmiştir. Başka milletlerin arasına girince Tanrı'nın mukaddes ismini lekelemişler⁶⁸ ve yabancıları Tanrı'nın evine sokmak suretiyle ahdi bozmuşlardır.⁶⁹

Son peygamber Malaki, kitabında niçin herkesin ataların ahdini bozduğunu sorgulamakta ve İsrail'le Yahuda'nın işledikleri günahları sebebiyle Tanrı'nın onların takdimelerini kabul etmeyeceğini dile getirmektedir.⁷⁰

M.Ö. 444 veya 445 yılında Babil kralı Artahşasta'nın Kudüs'e dönen halka vali tayin ettiği Nehemya'nın⁷¹ kitabında İsrailoğulları ile yapılan ahdin dışında Levililerle yapılan ahde değinilmektedir. Tanrı, Levi sülalesinden olan kâhinlerin yabancılarla evlenmesini yasaklamıştır.⁷² Ancak diğer sözleşmeler bozulduğu gibi bu ahit de ihlal edilmiştir. Kâhinlerden birinin oğlu yabancı bir kadınla evlenmiştir. Bu sebeple kâhinliğin, kâhinlik ve Levililer ahdinin bozulduğu ifade edilmektedir. Aynı konu Malaki kitabında da ele alınmaktadır. Levi ahdini bozdukları için Tanrı'nın onları bütün kavmin önünde alçalttığı söylenmektedir.⁷³

⁶⁴ Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler*,1: 92; M. Şemseddin Günaltay, *Yakın Şark III, Suriye ve Filistin*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1947), 431.

⁶⁵ Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 41; Günaltay, *Yakın Şark III*, 431.

⁶⁶ Mehmet Katar, *Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslam'da Tövbe*, (Ankara: Andaç Yay. 2003), 43.

⁶⁷ Hezekiel, 16/1-63; 17/16,18-20.

⁶⁸ Hezekiel, 36/22.

⁶⁹ Hezekiel, 44/7.

⁷⁰ Malaki, 2/10-13.

⁷¹ Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 48.

⁷² Levililer, 21/7,13-16; ayrıca bk. Suzan Alalu, Klara Arditi ve diğerleri, *Yahudilik'te Kavram ve Değerler*, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yay. A.Ş. 2001), 141.

⁷³ Malaki, 2/7-10.

Tanah'ta yer alan bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Yahudiler Tanrı'yla yapılan ahdi defalarca bozmuşlar ve bu nedenle de birçok felakete maruz kalmışlardır.⁷⁴

2. İsrailoğulları'nın Pagan İlahlarına Tapmaları

Yahudilerin Tanrı'nın kendileriyle yapmış olduğu ahdi bozmaları beraberinde onların Tanrı'dan uzaklaşmalarına neden olmuştur. Tanah'a bakıldığı zaman diğer konularda olduğu gibi İsrailoğullarının Tanrı'dan uzaklaşmaları da ilk dönemlerden itibaren görülmektedir. Yahudi kutsal kitabına göre Tanrı Yahve, Sina Dağı'nda Musa'ya verdiği⁷⁵ On Emir'de⁷⁶ bir takım emir ve yasakların yanında kendi kimliği hakkında bilgi vermiştir. Bu çerçevede o, kendisi dışında başka ilahlara yönelmeyi, put ve putçuluğa dair her şeyi kesin bir dille yasaklamıştır.⁷⁷Bu yasağı ihlal ederek başka ilahlara ibadet edenlerin ölümle cezalandırılacağı⁷⁸ uyarısında bulunmuştur. Böyle bir davranış topluluk halinde yapıldığında ise orada bulunan herkesin kılıçtan geçirilmesi, her şeyin yakılarak yok edilmesi, hatta hayvanların bile öldürülmesi emredilmiştir.⁷⁹

Tanrı, putperestliğe ve başka ilahlara yönelmeye şiddetle karşı çıkarken kendilerini "Tanrı'nın milleti"⁸⁰ olarak tanımlayan İsrailoğulları'nın zaman zaman Allah'ı bırakarak başka ilahlara ibadet ettikleri görülmüştür. Bu nedenle ilk dönemlerde kabileler halinde yaşayan İsrailoğulları'nın bazen taşlara ve ruhlara tapan ilkel toplulukların, bazen de kültür ve medeniyet açısından kendilerinden ileri seviyede olan komşu milletlerin inanç ve ibadetlerinin etkisinde kaldıkları iddia edilmiştir.⁸¹ Bu konu ile ilgili olarak Tanah'ı oluşturan metinler incelendiğinde bu iddiaları destekleyen bazı olaylara rastlanmıştır. Tanrı İsrail ulusunun üçüncü atası Yakub'a Beytel'e gitmesini söylediği zaman, o ailesine ve yanında bulunan insanlara yanlarında bulunan yabancı

⁷⁴ Sayılar, 21/4-9; 25/1-9; Yeşu, 7/4-15; II. Samuel, 21/1; İşaya, 13/9; Yeremya, 3/1-4; 5/7-9; 6/ 8,19; 7/8-20; 28/11; Yeremya'nın Mersiyeleri, 3/42-53; Hezekiyel, 39/23-24; Amos, 4/4-13.

⁷⁵ Çıkış, 19. bab; 35/27-29.

⁷⁶ Çıkış, 20/1-18.

⁷⁷ Çıkış, 20/2-6; 22/20; Levililer, 26/1; Tesniye, 5/6-10; 27/15; Tekvin, 4/16-20.

⁷⁸ Çıkış, 22/20; 23/33; Tesniye, 13/2,7-11.

⁷⁹ Tesniye, 13/12-18.

⁸⁰ Hakimler, 20/2; II. Samuel, 14/13; Mezmurlar, 47/9.

⁸¹ Ahmet Çelebi, *Yahudilik*, çev. Ömer Faruk Harman ve Ahmet M. Büyükcınar, (İstanbul: Kalem Yay., 1978), 170- 171.

ilahları atıp kendilerini temizlemelerini istemiştir.⁸² Bu bilgi İsrailoğulları'nın inanç açısından atalar döneminden itibaren yabancı toplulukların etkisine açık olduklarını ve bunlardan ciddi bir şekilde etkilendiklerini göstermektedir. Bu konu çerçevesinde Tanah'ta atalar dönemi ile ilgili bir başka bilgi bulunmamasına rağmen bazı kaynaklarda erken dönem İbranilerin⁸³ animizm ve naturizm karışımı çok tanrılı bir dine mensup oldukları ileri sürülmüştür.⁸⁴ Tanah'ta atalar dönemi ile ilgili eleştiriler bulunmamakla birlikte Musa döneminden itibaren İsrailoğulları Yahve'den başka ilahlara yöneldikleri için Tanrı tarafından eleştirilmişlerdir.

Yahudi kutsal kitabına göre Tanrı Sina Dağı'nda Musa'ya taş levhaları verdiği sırada⁸⁵ İsrailoğulları'nın isteği üzerine Harun onlar için altın buzağı yapmış ve İsrailoğulları, bu buzağı için, "Ey İsrail seni Mısır diyarından çıkaran ilahların bunlardır." ifadesini kullanarak onu Tanrı'nın yerine koymuşlardır. Harun sadece bu putu yapmakla kalmayıp onun önüne bir mezbah hazırlayıp ertesi günün Rab için bayram olduğunu söylemiştir. Halk erkenden kalkıp puta kurbanlar sunmuştur.⁸⁶ Tanrı bütün bu olanları Musa'ya bildirmiş ve onu kavmine geri göndermiştir. Musa, geri döndüğünde kavminin yaptığını görmüş ve öfke ile elindeki levhaları atıp kırmıştır. Bu kadar öfkelenmesine rağmen Musa, İsrailoğulları'nı affetmesi için Tanrı'ya yalvarmıştır. Ancak Tanrı, kendisine karşı suç işleyenleri affetmeyeceğini, onların yerine Musa'nın neslinden yeni bir millet yaratacağım söylemiştir. Tanrı, söylediği gibi, Levililer aracılığıyla üç bin kişiyi yok etmiştir.⁸⁷ Tanrı'nın İsrailoğulları'nı bu şekilde cezalandırması günahlarından dolayı onları arındırma faaliyeti olarak görülmüştür. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli şey Tanah'a göre altın buzağıyı yaptığı halde Harun'un cezalandırılmamış olmasıdır. Bu konuya dair yorumlarda

⁸² Tekvin, 35/1-3.

⁸³ Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, (İstanbul: Varlık Yay., 1998), 124.

⁸⁴ Günaltay, *Yakın Şark, III*, 393.

⁸⁵ Çıkış, 31/18.

⁸⁶ Tanrı Çıkış kitabının önceki bölümlerinde kendisinden başka Tanrı'lara kurban sunanları helak edeceğini belirterek başka tanrılara ibadeti hatta adlarını anmayı bile yasaklamıştır. (bk. Çıkış, 22/20; 23/24,32-33).

⁸⁷ Çıkış, 32/1-35; Tesniye, 9/9-17.

Harun'un suçlu olmasına rağmen halkın nezdinde sahip olduğu konumu dolayısıyla hiçbir cezaya çarptırılmadığı ileri sürülmektedir.⁸⁸ İsrailoğulları Musa liderliğinde çölde vaat edilmiş topraklara doğru ilerlerken Şittim denilen yere geldiklerinde bir süre burada kalmışlardır. Burada bulunan Moab halkı ile yoğun ilişkide bulunmuşlar, onların kendi tanrıları için kestikleri kurbanların etinden yemişlerdir. Ayrıca Allah'ı bırakıp fırtına ve bereket tanrısı olarak bilinen Baal-peor'a⁸⁹ bağlanmışlardır. Tanrı kendisini bırakıp Baal'e yönelen İsrail halkına öfkelenmiş ve Musa'ya bu suçu işleyenleri idam etmesini emretmiştir. Musa da İsrail kavminin ileri gelenleri vasıtasıyla bu cezayı uygulamıştır.⁹⁰ Tanrı, Tanah'ta başka ilahlara ibadet etme konusundaki emir ve yasaklarını sık sık hatırlatmış⁹¹ ve İsrailoğulları'na bu kuralların dışına çıktıkları zaman daha önceden yok edilen diğer topluluklar gibi ortadan kaldırılacakları⁹² uyarısında bulunmuştur. Bu tehditlere rağmen onlar yabancı ilahlara tapmaya devam ederek Tanrı'yı öfkelenmişlerdir.⁹³ Yine Tanah'ta İsrailoğulları'nın vaat edilen topraklara geldiklerinde başka ilahlara kulluk edeceklerine dair kehanette bulunulmuştur.⁹⁴ Kaynaklardan elde edilen bilgilere göre İsrail ulusunun komşuları animizm ve naturizme bağlı kavimlerdir.⁹⁵ Batı Samileri'nin bir bölümünü oluşturan Fenikeli ve Kenani grubun verimlilikle alakalı törenlerden oluşan bir inanca sahip oldukları iddia edilmiştir.⁹⁶ Fenikelilerin fırtına ve yağmurun tanrısı olarak kabul ettikleri Baal bereket sağlayıcıdır. Onlara göre yaz sıcağında bitkilerin kurumması, Baal'in ölümünü, baharda yeniden yeşermesi ise onun dirilişini temsil

⁸⁸ Richard Elliot Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, çev. Muhammed Tarakçı, (İstanbul: Kabaalçı Yay., 2004), 99.

⁸⁹ Baal-peor bir tamlamadır. Bu kelimeleri tek tek ele alırsak Baal, "Rab, eş, sahip, efendi", anlamına gelen ve sıklıkla "Tanrı" anlamında bir lakap olarak kullanılan bir ifadedir. Peor ise Moab'da bulunan bir dağın adıdır.(bk. Sheldon, H. Blank, "Baal", *The Universal Jewish Encyclopedia*, (U.J.E) ed. Isaac Landman, vol.2, (New York: Universal Jewish Encyclopedia Co. Inc, 1948), 1; Suat Yıldırım, "Baal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 4 , (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991), 553.

⁹⁰ Sayılar, 25/1-6.

⁹¹ Tesniye, 4/16-20,23-25; 5/7-9; 9/9-17; 17/2-8.

⁹² Teşriiye, 20/17-19.

⁹³ Tesniye, 32/16-19,21.

⁹⁴ Tesniye, 31/20.

⁹⁵ Günaltay, *Yakın Şark III* /394.

⁹⁶ Schimmel, , *Dinler Tarihine Giriş*, 139.

etmektedir. Baal'in geçirdiği bu dönemlerin ayinlerle kutlandığı belirtilmektedir.⁹⁷ O dönemde Baal'in yanında tapınılan diğer bir Tanrı El'dir. Bütün tanrıların lideri olarak kabul edilen El'in güç ve kuvvetinin boğa ile temsil edildiği söylenmektedir. Tanah'ta anlatılan altın buzağı olayının İsrailoğullarının eski Sami dininden etkilendiklerinin bir delili olduğu iddia edilmektedir.⁹⁸ Bu konu ile ilgili bir başka görüşe göre İsrailoğulları inanç ve ibadet açısından yaklaşık 400 yıl boyunca yan yana yaşadıkları Mısırlılardan etkilenmişler ve Harun'dan altından bir buzağı yapmasını istemişlerdir. Eski Mısır'la ilgili edinilen bilgilere göre Mısır tanrıları hayvan figürleri ile temsil edilmektedir. Her toplumun kendisi için belirlediği bir hayvan tasvirine ibadet ettiği belirtilmektedir. Buna göre Tebes'te⁹⁹ koç şeklinde Amon'a ibadet edilmektedir. Ayrıca Memfis'te¹⁰⁰ de dişi aslan Sekmet ve Apis boğası şeklinde iki koruyucu tanrı bulunmaktadır. Apis Boğası'nın aynı zamanda Nil'in ilahını temsil ettiği dile getirilmektedir. Bu hayvanların bir kısmına ilahların ruhunun nüfuz ettiği kabul edilmektedir. Eski Mısır'da inek başlı gök tanrıçası Hathar'a tapınıldığı¹⁰¹ ve onun zaman zaman Firavun'u emziren bir inek olarak tasvir edildiği haberi verilmektedir. Onun Tanrıçaların başı, kadınlığın sembolü ve aşk tanrıçası olduğu bildirilmektedir. Bu verilerden anlaşılacağı üzere eski Mısır'da inek veya boğa şeklinde tasvir edilen tanrılar dini hayatın en önemli objesidir.¹⁰²

Mısır ve Mezopotamya arasında yer alan bölgede tapınılan bir diğer ilah Melek'tir. Neslin devamlılığını sağlayan, verimlilik tanrısı olarak kabul edilen Dagon'da Filistililerin tanrısıdır.¹⁰³ İlerleyen bölümlerde İsrailoğulları'nın bu tanrılara da yöneldiği görülecektir. Mezopotamya bölgesinde tapınılan ve zaman zaman Tanah'ta da adı geçen tanrıçalardan Aşera, Anat ve Astarte'nin diğerlerine göre daha önde geldiği ve bu bölgede kabul edilen tanrı ve tanrıçalarla ilişkili olduğu belirtilmektedir. Örneğin Aşera'nın, El'in eşi olduğu, Anat'ın ise Baal'in

⁹⁷ Örs, *Musa ve Yahudilik*, 22.

⁹⁸ Örs, *Musa ve Yahudilik*, 21-22.

⁹⁹ Örs, *Musa ve Yahudilik*, 464, *Ana Britannica*, c. 20 (İstanbul: Ana Yay., 1990), 475; ayrıca bk. *Meydan Larousse*, c. 30 (İstanbul: Meydan Gazetecilik ve Neşriyat, 1973), 955.

¹⁰⁰ J.H. Kramers, "Menf", *İslam Ansiklopedisi*, c.7, (İstanbul:1957), 712-713.

¹⁰¹ Yusuf Ziya Özer, *Mısır Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.,1939), 65.

¹⁰² Ahmet Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban*, (Bursa: Düşünce Kitapevi, 2003), 186-187.

¹⁰³ Hakimler, 16/23; I. Samuel, 5/1-3.

kardeşi olduğu; Baal öldüğü zaman onu yeniden diriltmek için çaba sarf ettiği söylenmektedir.¹⁰⁴ Sonraki dönemlerde Tanah'ın en önemli bölümü olan Tora metinleri üzerinde yapılan araştırmalarda bazı yerlerde Tanrı adının Elohim şeklinde yazıldığı tespit edilmiştir.¹⁰⁵ Tanrı'nın adının bu şekilde yazılmış olması da İsrailoğulları'nın yaşadıkları bölgelerdeki diğer halkların inançlarından etkilendiklerinin bir diğer göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Musa'dan sonra İsrailoğulları'nın lideri seçilen Yeşu,¹⁰⁶ halkını vaat edilen topraklara getirmiş ve onlar arasında toprak paylaşımını yapmıştır. İsrail kavmi kendilerine verilen yerlere yerleştikten sonra da başka ilahlara meyletmekten kaçınmamıştır. Bunu Yeşu'nun İsrailoğulları'na söylediği şu ifadelerden anlamak mümkündür: "Ve şimdi Rab'den korkun ve kemalde ve hakikatte ona kulluk edin; ve ırmağın öte tarafında ve Mısır'da atalarınızın kulluk ettiği ilahları atın; ve Rabbe kulluk edin. Ve eğer Rabbe kulluk etmek gözünüzde kötü ise, atalarınızın kulluk ettikleri ırmak ötesindeki ilahlara mı yahut memleketlerinde oturduğunuz Amori'lerin ilahlarına mı, kime kulluk edeceğinizi bugün seçin; fakat ben ve evim halkı biz Rabbe kulluk edeceğiz."¹⁰⁷ Yeşu, konuşmasının devamında Tanrı'ya kulluk etmeyi seçtikten sonra Yahve'yi bırakıp yabancı ilahlara ibadet ederlerse kendilerine iyilikte bulunan Tanrı'nın onları yok ederek cezalandıracağını söylemiştir. Yeşu'nun bu uyarısı üzerine İsrail kavmi kesinlikle Yahve'ye ibadet edeceğine dair söz vermiştir. O zaman Yeşu, diğer bütün ilahlarla ilgili düşüncelerden sıyrılıp tamamen Yahve'ye yönelmelerini istemiştir.¹⁰⁸

İsrailoğulları Yeşu'dan sonraki Hakimler Dönemi'nde de Kenan tanrılarının etkisinde kalmışlardır. Onlar Yeşu'ya verdikleri söze rağmen zaman zaman çevre toplumların tanrıları olan Baal ve Astartiler'e¹⁰⁹

¹⁰⁴ Örs, *Musa ve Yahudilik*, 23.

¹⁰⁵ Maurcie Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, çev. Mehmet Ali Sönmez, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1984), 35-36; Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler*, 1: 59-60.

¹⁰⁶ Yeşu, 1/1-2.

¹⁰⁷ Yeşu, 24/14-16.

¹⁰⁸ Yeşu, 24/19-24,29.

¹⁰⁹ *Ana Britannica*, c.11 (İstanbul: Ana Yay.,1987), 408; Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 230; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (Ankara: Vadi Yay., 1998), 44-45; *Meydan Larousse*, c.1, (İstanbul: Meydan Gazetecilik ve Neşriyat, 1969), 89.

tapınmışlardır.¹¹⁰ Hatta ilah olarak benimsedikleri Baal tasvirlerini Kudüs'teki Mabe'd'e koydukları, zaman zaman da Kenanlılarla aynı mabedi kullandıkları belirtilmiştir. İlerleyen zamanlarda Tanrı için Yahve yerine Baal ismini kullandıkları bildirilmiştir.¹¹¹ İsrail halkının bütün bunların yanında yerli halkın ilahlarından Astarti, Molek, Baal, El,¹¹² Meleh¹¹³ ve Dagon¹¹⁴ için Yahve'ye sunulandan çok daha fazla kurban sunduğu söylenmektedir.¹¹⁵

Tanah, Hakimler döneminde Tanrı'yı tanımayan bir neslin ortaya çıktığını bu insanların Yahve yerine Baallere ve Aşerlere kulluk ettiklerini, Baal için mezbah inşa ettiklerini haber vermektedir.¹¹⁶ Bu sırada Allah'ın İsrailoğullarına gönderdiği Gideon peygamber, ilk olarak Baal putunu yıkmış, babasının Baal için yaptığı mezbahı yerle bir etmiştir. Gideon, Tanrı'nın emriyle bunları yaptığı zaman halk onu öldürmek istemiştir.¹¹⁷ Ancak putperestlik o kadar ileri boyutlara ulaşmış ki, başlangıçta putperestlikle mücadele eden Gideon bile putlara meyletmiştir. O, Araplarla yaptığı savaşta elde ettiği altın halkalardan bir efod (put) yaptırmış ve onu kendi şehri Ofra'ya koymuştur.¹¹⁸ Onun ölümünden sonra da İsrailoğullarının Yahve'yi unutup Baallerin ardınca gidip ona ihanet ettikleri,¹¹⁹ Tanrı dışında o çevrede tapınılan diğer ilahlara kulluk ettikleri bildirilmiştir.¹²⁰ Bu şekilde kendisini bıraktıkları için Tanrı onları cezalandırmış, Filistiler ve Ammonoğulları ile yaptıkları savaşta onlara yardım etmemiştir. İsrail halkı bu savaşlarda hezimete uğramış ve on sekiz yıl boyunca bu milletlerin hâkimiyeti altında kalmıştır.¹²¹ Ancak geçmişte olduğu gibi onlar yaptıklarından pişman olarak Yahve'den af dilediklerinde bağışlanmışlardır.¹²²

¹¹⁰ Hakimler, 2/11-13.

¹¹¹ Çelebi, *Yahudilik*, 173.

¹¹² William I. Fulca, 1. "El" *The Encyclopedia of Religion (E.R.), vol. 5, Editör in Chief, Mircea Eliade*, (New York: Collier Macmillan Publishers, 1987), 73-74; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 112.

¹¹³ Örs, *Musa ve Yahudilik*, 23.

¹¹⁴ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 88.

¹¹⁵ Çelebi, *Yahudilik*, 181-182; Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 140.

¹¹⁶ Hakimler, 2/10-11, 3/7; 6/25.

¹¹⁷ Hakimler, 6/11-12, 25-31.

¹¹⁸ Hakimler, 8/24-28.

¹¹⁹ Hakimler, 8/33-35.

¹²⁰ Hakimler, 10/6,10,13.

¹²¹ Hakimler, 10/7-10.

¹²² Hakimler, 10/10,15-16.

Son hâkim aynı zamanda kâhin¹²³ ve peygamber olan Samuel,¹²⁴ siyasi ve sosyal hayatta olduğu gibi dini yaşamda da İsrail halkının rehberi olmuştur.¹²⁵ O, önceden olduğu gibi kendi döneminde de Baal ve Astartilere kulluk eden¹²⁶ halkına, Baal ve Astartilere tapan atalarının başlarına gelen felaketleri hatırlatarak Yahve'ye yönelmelerini istemiştir. Aksi takdirde kendilerinin de benzer felaketlere maruz kalacakları uyarısında bulunmuştur.¹²⁷

Samuel peygamber İsrail halkının talebi ve Tanrı'nın emri¹²⁸ ile Saul'ü kral tayin etmiştir.¹²⁹ Ancak Saul bir süre sonra Tanrı'nın emirlerine karşı itaatsizlik etmiştir. Örneğin Tanrı, Saul'e Amalekilerle yaptığı savaşta orada bulunan her şeyi yok etmesini emretmiştir. Ancak Saul, Tanrı'ya kurban edilmesi gereken semiz hayvanları sağ bırakınca Tanrı onu kral seçtiğine pişman olmuş¹³⁰ ve Tanrı, Samuel'den Saul yerine Davud'u kral olarak meshetmesini istemiştir.¹³¹ Davud meshedildikten sonra Tanrı Saul'den desteğini çekmiştir.

Davud'un ölümünden sonra yerine geçen oğlu kral Süleyman (M.Ö. 970-928 veya 973-932)¹³², babası Davud zamanında hazırlıkları yapılan mabedi inşa etmiştir.¹³³ Süleyman, Tanrı tarafından takdis edilen bir mabet yapmasına rağmen mabet sunağının dışında Saydalıların, Ammonoğullarının ve Moab'ın tanrıları için de mezbahlar yapmıştır.¹³⁴ Bu durum onun döneminde Mabet'e rağmen yabancı ilahlara ibadetin yaygın olduğunu göstermektedir.¹³⁵ Ayrıca Kral Süleyman Tesniye kitabında Tanrı'nın krallar için koyduğu çok kadınla evlilik yaşağını¹³⁶ ihlal etmiştir.¹³⁷ O, yabancı kadınlarla yaptığı evlilikler

¹²³ I. Samuel, 1/1-28.)

¹²⁴ Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, 142.

¹²⁵ Mustafa Sinanoğlu, "Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1993), 79.

¹²⁶ I. Samuel, 7/3.

¹²⁷ I. Samuel, 8/8; 12/6-16.

¹²⁸ I. Samuel, 8/5,7.

¹²⁹ I. Samuel, 10/1.

¹³⁰ I. Samuel, 15/2-24.

¹³¹ I. Samuel, 16/1,13.

¹³² Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler*,1: 85; Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 19.

¹³³ I. Krallar, 5 ve 9. bablar.

¹³⁴ I. Krallar, 11/7; II. Krallar, 23/13.

¹³⁵ Kurt, *Yahudilik Hıristiyanlık*, 1:75.

¹³⁶ Tesniye, 17/17.

¹³⁷ Tanah'ta onun 700'ü kral kızı 300'ü cariye olmak üzere 1000 yabancı eşi olduğu bildirilmektedir. (bk. I. Krallar, 11/1-4).

sonunda eşlerinin tapmış olduğu ilahlara yönelmiş; Tanrı'nın yolundan giden Davud gibi olmamıştır.¹³⁸ Bu nedenle Tanrı, Süleyman'a öfkelenmiş, krallığını elinden çekip alacağını bildirmiştir. Ancak Davud'a vermiş olduğu söz dolayısıyla bunu onun zamanında değil, oğulları zamanında gerçekleştireceğini, krallığı sadece Yahuda kabilesinin oğullarına vereceğini söylemiştir.¹³⁹

Tanah, siyasi alandaki başarısızlıkları dinî hayatta yapılan hataların sonucu olarak yansıtmaktadır. Tanah'ta Süleyman'dan sonraki dönemlerde de meydana gelen siyasi başarısızlıkların sebebi olarak Süleyman'ın dini yaşamdaki hataları gösterilmiştir.¹⁴⁰ Burada On Emir'de yer alan babaların günahları sebebiyle oğulların cezalandırılması¹⁴¹ anlayışının devam ettirildiği görülmektedir. Ayrıca dikkat edilmesi gereken en önemli nokta asıl suçlu Süleyman olmasına rağmen onun hiçbir şekilde cezalandırılmamış olmasıdır.

Dönemin dini lideri peygamber Ahiya, Süleyman'ın çok tanrılı dinlere gösterdiği hoşgörüyü ve kendisinin de yabancı ilahlara yönelmesini eleştirmiştir. O, kuzeydeki on kabilenin krallıktan ayrılması gerektiği fikrini ileri sürmüştür.¹⁴² Nitekim onun bu düşüncesi Kral Süleyman'ın ölümünden (M.Ö. 920, 925 veya 926)¹⁴³ sonra gerçekleşmiştir. Devletin bu şekilde ikiye bölünmesi Tanrı'nın günahlara verdiği bir ceza olarak anlaşılmıştır. Kuzeydeki İsrail devletine kral tayin edilen Yeroboam¹⁴⁴ (M.Ö. 931-910) yeni şehirler inşa etmiş¹⁴⁵ ancak onun yaptığı en önemli iş krallıkta meydana gelen bölünmeyi tam olarak gerçekleştirmek için bazı tedbirler almak olmuştur.¹⁴⁶ O, yönetimi altındaki insanları

¹³⁸ I. Krallar, 11/4-9,11.

¹³⁹ I. Krallar, 11/9-14.

¹⁴⁰ Aslında Süleyman izlediği politikalar sebebiyle daha sonraki dönemlerde yaşanan olumsuzluklara zemin hazırlamıştır. O, Mabel'di inşa ederken Sur kralı Hiram'dan yardım almıştır. Bunun karşılığında Galiledeki 20 yerleşim yerini ona vermiştir. Ancak Hiram bundan memnun kalmamıştır. (bk. I. Krallar, 9/10-15). Diğer taraftan Süleyman'ın bu şekilde toprakları dağıtması ve yaptığı kalkınma faaliyetlerinin masraflarını karşılamak için halka ağır vergiler yüklemesi ülkede iç karışıklıklara sebep olmuştur. Bu durum oğlu Rehoboam zamanında iyice gün yüzüne çıkmış ve sonunda krallık ikiye ayrılmıştır. (Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 22-23). Ayrıca bk. I. Krallar, 11/9-14.

¹⁴¹ Çıkış, 20/5.

¹⁴² Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 23.

¹⁴³ Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler*, 1: 85; Örs, *Musa ve Yahudilik*, 249.

¹⁴⁴ Sevilla Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 23.

¹⁴⁵ I. Krallar, 12/25.

¹⁴⁶ Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 24.

Kudüs'teki Mabed'in manevi etkisinden ve dolayısıyla Yahuda krallığının etkisinden kurtarmak için iki altın buzağı yaptırmış ve bu buzağuları Beyt-el ve Dan şehirlerine yerleştirmiştir. Yeroboam halkına hitaben yaptığı konuşmada bu buzağuların İsrailoğullarını Mısır'dan çıkaran ilahlar olduğunu, artık Kudüs'e gitmeye gerek kalmadığını, onun yerine Dan veya Beyt-el'i ziyaret etmelerinin yeterli olduğunu söylemiştir. Bundan sonra insanlar ibadet etmek için Dan'a gitmişlerdir ¹⁴⁷ Kral, yaptırdığı buzağı heykellerinin yanında putperestliğin bir başka işareti olan yüksek yerleri de (Bamot)¹⁴⁸ kurban sunum yeri olarak inşa ettirmiştir ¹⁴⁹ Bütün bunlara ilave olarak Yeroboam Kudüs'le olan manevi bağı tamamen koparmak için Yahuda ile aynı zamanda kutlanan kutsal günlerin tarihini değiştirmiştir.¹⁵⁰ Böylece İsrail krallığı putperestliğe dönmüş ve bu krallıkta Musa'ya verilen yasalar yürürlükten kalkmıştır¹⁵¹ İsrail krallığındaki bu gelişmeler karşısında peygamber Ahiya, Kral Yeroboam'a Tanrı'nın kendisine krallık vermesine rağmen onun putlar yapıp kendine başka ilahlar edinerek Tanrı'dan uzaklaştığını söylemiştir. Tanah'ta anlatılan şu olay buna örnek olabilir: Kral Yeroboam, Beytel'de yaptırmış olduğu mezbahta buhur yakmak için bulunduğu sırada Yahuda krallığından gelen bir peygamber bu mezbahın Davud soyundan gelecek adı Yoşiya olacak bir kişi tarafından yıkılacağını ve onun putperest kâhinlerini öldüreceğini haber vermiştir. Bu sözleri duyan kral bu peygamberin tutuklanmasını emretmiş ancak bu davranışının cezası olarak eli iş görmez hale gelmiştir. Bunun üzerine o, peygamberden kendisi için dua etmesini istemiş; peygamberin duası ile eli eski haline dönmüştür. Yeroboam yaşadığı bu olaya rağmen yüksek yerler inşa etmeye ve bu yerler için farklı kabilelerden kâhinler seçmeye devam etmiştir. ¹⁵²Bunun üzerine peygamber yaptıklarının karşılığı olarak Tanrı'nın onun neslini yok

¹⁴⁷ I. Krallar, 12/26-31.

¹⁴⁸ Bamot: "Yüksek yer" amlamına gelen bama'nın çoğuludur. Tanah'ta sık sık zikredilen, Kenanlıların ibadet ettikleri yüksek yerlerde kurulan açık hava mabedir. (Gündüz, *Din ve İnanç*, 58; Adem Özen, *Yahudilik'te İbadet*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001), 47-48.

¹⁴⁹ I. Krallar, 12/31; 13/33.

¹⁵⁰ I. Krallar, 12/32-33.

¹⁵¹ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, (İstanbul: Pınar Yay., 2001), 108.

¹⁵² I. Krallar, 13/1-7,33-34.

edeceğini söylemiştir.¹⁵³ Nitekim Yeroboam'dan sonra krallığı ele geçiren Baaşa (M.Ö. 909-886), Yeroboam ailesinden herkesi öldürmüştür. Böylece peygamber Ahiya'nın kehaneti gerçekleşmiştir. Ancak Baaşa da Tanrı'nın yasakladığı şeyleri yapmış ve putperestliğin yaygın olduğu Rama¹⁵⁴ şehrini inşa etmiştir.¹⁵⁵Bu yaptıklarından dolayı Tanrı, peygamber Yehu aracılığıyla onu Yeroboam gibi cezalandıracağını bildirmiştir. Bu ceza tahtı ele geçiren Kral Zimri (M.Ö. 885) eliyle gerçekleştirilmiştir.¹⁵⁶

Zimri'den sonra sırasıyla krallığı el geçiren Omri ve Ahab da (M.Ö.874-853) diğer krallar gibi putperestliğe yönelmiştir. Ahab, putperest olan karısı İzabel'in etkisinde kalarak Aşere tapmış ve Baal için mezbah yaptırmıştır.¹⁵⁷ Hatta kendisini doğru yola davet eden Tanrı Yahve'nin peygamberlerini öldürmüştür.¹⁵⁸ Tanrı, İlya peygamber aracılığıyla Ahab'a bu şekilde davranarak İsrail krallığını felakete sürüklediğini söylemiştir.¹⁵⁹ Ahab, peygamber İlya'nın sözlerini dikkate almamış tam tersine İlya'nın ülkeyi sıkıntıya düşürdüğünü ileri sürmüştür. Bu diyalogun ardından İlya, sözleri ile Ahab'ı ikna edemeyeceğini anlayıp onun yanında bulunan Baal ve Aşer kâhinlerini Karmel Dağı'na davet ederek krala ve orda bulunan herkese gerçek tanrının Yahve olduğunu ispat etmek istemiştir. Bunun üzerine önce Baal kâhinleri kurbanlar sunarak Baal'in bu kurbanları kabul etmesini beklemişlerdir. Ancak kurbanlarının kabul edildiğine dair hiçbir işaret alamamışlardır. Ardından İlya, Tanrı Yahve'ye kurbanlar sunmuş ve onun kurbanı Yahve tarafından kabul edilmiştir. Bu olaya şahit olan halk gerçek Tanrı'nın Yahve olduğunu bir kez daha idrak etmiştir. Daha sonra İlya peygamber halkın desteği ile Baal peygamberlerini öldürmüştür.¹⁶⁰ Bu

¹⁵³ Tanrı Yeroboam'm neslini yok etmekle kalmayacağını Aşerlere tapan İsrail halkının sürgün edeceğini ve onlardan desteğini çekeceğini haber vermiştir. (bk. I. Krallar, 14/7-12,14-17.)

¹⁵⁴ Kral Baaşa da Yeroboam gibi halkın Yahuda'ya gitmesini engellemek için bu şehri inşa etmiştir. (I. Krallar,15/16.)

¹⁵⁵ I. Krallar, 15/16,25-31; II. Tarihler, 16/1.

¹⁵⁶ I. Krallar, 15/34; 16/1-5, 8-14.

¹⁵⁷ I. Krallar, 16/25-34.

¹⁵⁸ I. Krallar, 18/4, 13.

¹⁵⁹ I. Krallar, 18/17-19.

¹⁶⁰ I. Krallar, 18/19-41; ayrıca bk. Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 144, *İbrani Tarihi. Kitab-ı Mukaddesten Özetler, İlk Çağdan Babil Devrine Kadar*, (İstanbul: Ahmet Sait Basımevi,1964), 76. Tanah'ta anlatılan bu olaydan anlaşıldığı gibi kral ve halkın bir

olaydan haberdar olan Kraliçe İzabel, İlya'ya elçiler göndererek Baal kâhinlerinin intikamını alacağını söylemiştir. Bunun üzerine İlya, Yahuda krallığının Beer-Şeba şehrine sığınmıştır. Tanrı, ona İsrail'e dönüp Yehu'yu kral seçmesini ve kendi yerine de Elişa'yı peygamber tayin etmesini söylemiş ve kendisinin Baal'e ibadet etmeyen bütün insanları koruduğunu belirtmiştir.¹⁶¹ Elişa'yı peygamber seçtikten sonra İlya insanlardan uzak, bir mağarada yaşamıştır.¹⁶² Artık onun yerine peygamber Elişa, Baal'e inananlarla mücadele etmiştir.¹⁶³ M.Ö. 852-841 İsrail'de kral olan Ahazy, İzabel ve Ahab gibi putperest temayüller göstermeye devam ederek Tanrı'dan uzaklaşmış, bunun karşılığında ölümle cezalandırılmıştır.¹⁶⁴

Peygamber Elişa tarafından kral olarak meshedilen Yehu,¹⁶⁵ diğer İsrail krallarından farklı olarak putperestlikle mücadele etmiştir. O, Baal'e kulluk edenlerin hepsini Mabel'de kapattırarak ortadan kaldırmış, Baal putunu ve evini yıktırmıştır. Ödül olarak Tanrı, Yehu'ya dördüncü nesle kadar İsrail tahtında kalacakları müjdesini vermiştir. Tanah'ta Yehu'nun putperestlikle mücadele ettiği söylene de o bile Yeroboam'ın Dan ve Beytel'e yerleştiği buzağılara tapınmıştır. Kendilerini Tevhid mücadelesine adayanlar bile bu buzağıları ortadan kaldırmamışlardır.¹⁶⁶ Bütün bunlardan sonra Tanrı, İsrail krallığının sınırlarını daraltmaya başlamıştır.¹⁶⁷ Bu sözlerden anlaşıldığı üzere Tanah yazarları siyasi ve sosyal sebeplerle gerçekleşen olayları teoloji açısından ele almıştır. İsrail krallığında yaşanan bu dini dejenerasyon burada yaşayan peygamberlerin de öncelikli konusu olmuştur. M.Ö. VIII. Yüzyılda Kral II. Yeroboam döneminde yaşadığı düşünülen Amos,¹⁶⁸ yağmur ve toprağın bereketi için Baallere dua eden İsrail halkına yağmuru sadece Yahve'nin yağdırabileceğini söylemiştir.¹⁶⁹ O, dağlara biçim verip yeli

kısmı Tanrı'dan uzaklaşmış olsa da bir kısmı putperest temayüller göstermemiştir.

¹⁶¹ I. Krallar, 19/1-4,15-17.

¹⁶² II. Krallar, 1/9.

¹⁶³ Sinanoğlu, *Nübüvvet*, 80; Şimşek, *Tanrı Anlayışı*, 46.

¹⁶⁴ I. Krallar, 22/52-53; II. Krallar, 1/1-5, 6,16-17.

¹⁶⁵ Peygamber İlya'nın yapması gereken işi Elişa yapmış Yehu'yu kral olarak meshetmiştir. Elişa, ondan Tanrı'yı bırakıp putlar yönelen kral Ahab'm ailesini yok etmesini istemiştir. (bk. II. Krallar,9/2-10.)

¹⁶⁶ II. Krallar, 3/3; 8/27; 13/2, 6, 11; 14/23-25; 15/9-18, 24, 28; 17/2; I. Krallar, 16/19.

¹⁶⁷ II. Krallar, 10/18-34.

¹⁶⁸ Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler*, 1:88; Günaltay, *Yakın Şark III*, 413.

¹⁶⁹ Sinanoğlu, *Nübüvvet*, 80; Yağmuru yağdırmanın Yahve olduğuna dair ifadeler için bk. Mezmurlar, 104/3.

yaratanın,¹⁷⁰ gündüzü gece ile karartıp, deniz sularını çağırıp onları yeryüzüne dökenin¹⁷¹ Tanrı olduğunu hatırlatmış; onu bırakıp putlara tapan halkın ateşle cezalandırılacağını, şehirlerin yerle bir edileceğini¹⁷² haber vermiştir. Amos'la çağdaş olduğu tahmin edilen Hoşea¹⁷³ peygamberin kitabında İsrail ile Tanrı arasındaki ilişki eşler arasındaki ilişkiye benzetilmiştir. Bu nedenle insanların Tanrı'yı bırakıp başka ilahlara tapması zina olarak değerlendirilmiştir. Bazı İsrail kabilelerinin Tanrı'yı bırakarak zina yaptıkları ve bu günahları dolayısıyla İsrail'i kirlettiği, altın ve gümüşten putlar yaparak Tanrı'ya karşı hainlik ettikleri, taptıkları tanrılar için mezbahlar inşa ederek günahlarını arttırdıkları belirtilmiştir. Bu suçlar sebebiyle Tanrı'nın da onları Asur'a sürgün edeceği, Asurluların onların Firavun'u olacağı haber verilmiştir.¹⁷⁴ Hoşea'nın bildirdiği bu olay M.Ö. 722'de Asur'un İsrail krallığına son vererek, İsrail'in önde gelenlerini Asur'a sürgün etmesiyle gerçekleşmiştir.¹⁷⁵

Kuzeydeki İsrail Krallığı'nda yukarıda anlatılan olaylar yaşanırken güneydeki Yahuda krallığında da zaman zaman benzer sorunlar yaşanmıştır.¹⁷⁶ Yahuda kralı Rehaboam M.Ö. 931-915 ve onun yönetimi altında bulunan Yahuda halkı bir süre sonra Tanrı'nın yolundan ayrılarak ona karşı sadakatsizlik göstermişlerdir.¹⁷⁷ Onlar, taptıkları diğer tanrılar için sunaklar inşa etmişler ve bu konuda atalarını geride bırakmışlardır.¹⁷⁸ Bu yaptıklarından dolayı Tanrı, Mısır kralını Yahuda üzerine göndermiştir. Verilen bu ceza dolayısıyla halk Yahve'ye yönelip ondan af dilemiştir. Tanrı halkın tövbesini kabul ederek onları helak etmekten vazgeçmiştir. Ancak bu insanların Mısır'ın egemenliği altında kalacağını belirtmiştir.¹⁷⁹ Yahuda halkının tövbe edip Tanrı'ya yönelmesine rağmen M.Ö. 914-912 tarihleri arasında kral olan Abiyam, putperest eğilimler göstermeye devam etmiştir.¹⁸⁰ Kral Asa

¹⁷⁰ Amos, 4/13.

¹⁷¹ Amos, 5/8.

¹⁷² Amos, 2/4-6; 3/13-14.

¹⁷³ Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler*, 1: 88.

¹⁷⁴ Hoşea, 5/3-8; 6/10; 8/4,9,11,14; 11/2; 13/1-4; 10/5-7; 4/11-14,17.

¹⁷⁵ II. Krallar, 17/3-7, 23.

¹⁷⁶ Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 108.

¹⁷⁷ II. Tarihler, 12/1.

¹⁷⁸ I. Krallar, 14/22-24.

¹⁷⁹ II. Tarihler, 12/2-9.

¹⁸⁰ I. Krallar, 15/3.

(M.Ö. 911- 871) ise Rehaboam ve Abiyam'ın aksine putperestlikle mücadele etmiştir.¹⁸¹

Yahuda krallarının birkaçı hariç hemen hemen hepsi putperest adetleri devam ettirmişlerdir. Hatta birçoğu putperest eğilimler göstermekle kalmamış Musa'nın kanunlarının izlerini tamamen yok etmek istemişlerdir.¹⁸² M.Ö. 848-842¹⁸³ tarihleri arasında kral olan Yehoram (Yoram),¹⁸⁴ İsrail kralı Ahab'ın kızı Atalya ile evlenmiştir. Atalya, annesi İzabel'in İsrail krallığında yaptığını, Yahuda'da yapmış; Fenike ilahlarını buraya taşımıştır.¹⁸⁵ Kral Yehoram da İsrail kralları gibi putlara ibadet etmiştir. Tanah'a göre Yahuda krallarının bu davranışları Tanrı'nın tepkisini çekmiştir. Davud'a verdiği söz gereği onları cezalandırmak istemediğini belirtmiştir.¹⁸⁶

Tanrı'nın uyarılarına rağmen Yahuda krallığında putperest eğilimler artarak devam etmiştir. M.Ö. 841 yılında kral olan Ahazyia ise putlara ibadet etmekle¹⁸⁷ kalmayıp Musa'nın kitabı Tora'da geçen Tanrı'nın kutsal isimlerinin yerine putların isimlerini yazdırmıştır.¹⁸⁸ Bu ve buna benzer eğilimler ondan sonra da devam etmiştir. M.Ö. 795-767 yılları arasında hüküm süren Amatsya (Amazyia) yüksek yerlerde putlara kurban kesmekle yetinmeyip ülkedeki putların sayısını artırmıştır.¹⁸⁹

Kral Azarya (Uziya) (M.Ö.766-739) ve Kral Yotam (M.Ö.739-735) diğer krallar gibi putlara tapmamışlar ancak ülkedeki putperestliği kaldırmak için de bir çaba sarf etmemişlerdir.¹⁹⁰

M.Ö.736-716 tarihleri arasında krallık yapan Ahaz, putlara tapınma konusunda önceki kralları geride bırakmış; çünkü o, oğlunu ateşte yakarak kurban etmiştir.¹⁹¹ Bunların yanı sıra Musa'nın yasasını tamamen unutturmak için Tora'nın okunmasını yasaklamış, bunu

¹⁸¹ I. Krallar, 13/11-13; II. Tarihler, 14/2-6.

¹⁸² Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 109.

¹⁸³ Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler*, 1: 86.

¹⁸⁴ II. Krallar, 8/16.

¹⁸⁵ II. Tarihler, 27/3-5.

¹⁸⁶ II. Krallar, 8/18-20; II. Tarihler, 21/6,13-16.

¹⁸⁷ II. Krallar, 8/25; 9/27, 29.

¹⁸⁸ Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 109.

¹⁸⁹ II. Krallar, 14-3-5; II. Tarihler, 25/14-17.

¹⁹⁰ II. Krallar, 15/1, 3-5,34-36.

¹⁹¹ I. Krallar, 16/2-5; II. Tarihler, 28/2-5.

gerçekleştirebilmek için Mabet'te Tora'nın bulunduğu yeri kapattırıştır.¹⁹²

Kral Ahaz'ın döneminde Asur, İsrail Krallığı'na son vermiş ve Yahuda'ya son vermese de¹⁹³ onu hâkimiyeti altına almıştır. Bunun sonucu olarak Asur ilahları ülkeye hatta Mabet'e girmiş ve Yahuda kralları Asur'un tanrılarına da ibadet etmek zorunda bırakılmışlardır.¹⁹⁴ Bu dönemde peygamberlik yapan İşıya, siyasi olayların sonucunda yaşanan bu durumu Tanrı'nın ailesi gibi koruyup gözetlediği halkın ona isyan etmesi ve onun emirlerini dinlemeyip başka ilahlarla ahit yapması şeklinde yorumlamıştır.¹⁹⁵ İşıya, ülkenin her tarafının putlarla dolduğunu¹⁹⁶ bütün bunların karşılıksız kalmayacağını, Tanrı'nın suçluları hastalıklarla, savaşla yok edeceğini, şehirleri yakıp yıkacağını söylemiştir.¹⁹⁷ Yine de Tanrı, halkına duyduğu sevgi dolayısıyla onları tövbeye davet etmiş,¹⁹⁸ bu çağrıya uymadıkları takdirde ise ağır bir şekilde cezalandıracağı uyarısında bulunmuştur.¹⁹⁹ Ancak Yahuda halkı Tanrı'nın bu uyarısına rağmen adeta ona meydan okumuştur.²⁰⁰ Peygamber İşıya, Asur'un Yahuda'ya saldırısını Tanrı'nın kendisine isyan eden halkını terbiye etme metodu olarak yorumlamış ve Kral Ahaz'a Asur krallığına karşı koymamasını telkin etmiştir.²⁰¹ İşıya ile aynı dönemde yaşayan peygamber Mika da²⁰² putperest geleneklerini sürdüren Yahuda halkını eleştirmiştir.²⁰³ O, putların Tanrı tarafından yok edileceğini²⁰⁴ ve putlara tapan insanların yaşadığı şehirlerin yıkılacağını haber vermiştir.²⁰⁵ Ona göre Babil sürgünü de bu cezaya dahildir.²⁰⁶ Dönemin peygamberleri olan İşıya ve Mika'nın uyarıları

¹⁹² Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 109.

¹⁹³ Bu dönemde yaşayan İşıya peygamber, Yahuda krallığının ayakta kalmasının Tanrı'nın merhametinin bir sonucu olduğunu iddia etmiştir. (bk. İşıya, 1/7-9.)

¹⁹⁴ Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, 125-126.

¹⁹⁵ İşıya, 1/1-5; 30/1,9.

¹⁹⁶ İşıya, 2/8.

¹⁹⁷ İşıya, 1/6-9,25-31.

¹⁹⁸ İşıya,1/16-21;7/9.

¹⁹⁹ İşıya, 1/20.

²⁰⁰ İşıya,5/19.

²⁰¹ Günaltay, *Yakın Şark III*, 418.

²⁰² Günaltay, *Yakın Şark III*, 417; Harman, *Yahudilikte Peygamberlik*,159; Sinanoğlu, *Nübüvvet*, 83; Katar, *Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslam'da Tövbe*, 39.

²⁰³ Katar, *Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslam'da Tövbe*, 39.

²⁰⁴ Mika, 1/7; 5/13.

²⁰⁵ Mika, 5/14-15.

²⁰⁶ Mika, 4/10. Kitapta geçen bu ifadeler onun daha sonraki dönemlerde yazıldığının bir delilidir. Çünkü burada sözü edilen sürgün hadisesi Mika peygamberin yaşadığı dö-

Kral Hizkiya zamanında dikkate alınmıştır. M.Ö.715-686 veya 687 yılları arasında Yahuda kralı olan Hizkiya dini ve siyasi alanda bazı reform çalışmaları yapmıştır.²⁰⁷ O, Tanrı' dan uzaklaştığı için Yahuda'nın felaketlere maruz kaldığını söylemiş²⁰⁸ ve o güne kadar hiçbir kralın yapmadığı bir iş yapmış, ülkedeki bütün putperest tezahürleri ortadan kaldırmıştır. Hatta Musa döneminde insanlara şifa vermesi amacıyla yapılan²⁰⁹ ancak sonraki dönemlerde asıl işlevi unutulmuş kendisine tapınılan tunç yılanı parçalamıştır.²¹⁰ Kral Hizkiya Mabet'i putperest unsurlardan arındırarak ibadetin merkezi haline getirmiş, Mabet dışında yapılan dini uygulamaları yasaklamıştır.²¹¹ O, yapmış olduğu çalışmaların sonunda İsrail'de kalan halka ve Yahuda'nın her tarafına haber göndererek Mabet'te Fısıh kutlaması yapılacağını bildirmiş, ardından bir süredir ihmal edilen Fısıh bayramı yapılmıştır.²¹² Ancak Yahuda'da Hizkiya ile başlayan bu reform çalışmaları kısa sürmüştür. Hizkiya'nın yerine geçen oğlu Kral Manasse (M.Ö.686-640) babasının yaptığı çalışmaların tam tersi uygulamalarda bulunmuştur. O, başta Molek'e tapınma olmak üzere diğer bütün putperest ibadetleri yeniden canlandırmıştır. Babası Hizkiya'nın pagan unsurlardan tamamen arındırdığı Mabet'in avlularında bütün gök cisimleri için mezbahlar inşa ettirip bu kutsal mekânı kirletmiştir.²¹³ Manasse, bunlarla yetinmeyip Tanrı'nın ismini tamamen unutturmak için Kral Ahazyza gibi Tora'daki Tanrı isimlerini çıkarttırmış, onların yerine putların isimlerini yazdırmıştır. Ayrıca o, Musa tarafından yazıldığı düşünülen ve Mabet'te muhafaza edilen asıl Tora nüshasını herkesten gizlemiştir.²¹⁴ Kral Manasse, Tanrı'nın Musa aracılığıyla bildirmiş olduğu bir başka yasayı²¹⁵ çiğneyerek oğlunu yakarak kurban etmiştir.²¹⁶ Manasse'nin

nemden yaklaşık üç yüz yıl sonra gerçekleşmiştir.

²⁰⁷ Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, 127.

²⁰⁸ II. Tarihler, 29/5-12.

²⁰⁹ Sayılar, 21/8-10.

²¹⁰ II. Krallar, 18/3-5.

²¹¹ Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, 127-128.

²¹² II. Tarihler, 30/1-27.

²¹³ II. Krallar, 21/9-12; 23/12; II. Tarihler, 33/1-11.

²¹⁴ Manasse'nin aşırı baskıcı tutumu nedeniyle Mabet'te saklanan Tora ancak kral Yoşiya (M.Ö. 637- 608) döneminde bulunmuştur. (bk. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 109.)

²¹⁵ "Ve Molek'e atesten geçirmek için zürriyetlerinden vermeyeceksin ve kendin Allah'ın ismini bozmayacaksın; ben Rabbim" (Levililer, 18/21).

²¹⁶ II. Tarihler, 33/6; II. Krallar, 21/6.

şahsi uygulamalarının yanında halk da putperest temayüller göstermiştir. Bu dönemde kadınların Astarte'ye taptıkları; bu tapınmanın kutsal fuhuş şeklinde olduğu belirtilmiştir. Manasse'nin yaklaşık elli yıl süren krallığı döneminde Yahuda'da Yahve'nin adı unutulmuş, onun yerini Molek²¹⁷ almıştır.²¹⁸ Tanrı, kralın ve halkın yaptıklarının cezası olarak Asur'u Yahuda üzerine göndermiştir. Manasse esir olarak Asur'a götürülmüştür. Asur kralı tarafından zincire vurulan Manasse bütün yaptıklarından dolayı pişmanlık duymuş ve Allah'tan af dilemiştir. Tövbesini kabul eden Tanrı, onu tekrar Kudüs'e getirmiş, krallığı onun eline vermiştir. Manasse, Kudüs'e döndüğü zaman Mabed'i yabancı ilahlardan temizlemiş, Yerusolim'de yaptırmış olduğu mezbahların birçoğunu yıktırmıştır. Ancak yine de ülkeyi bütün pagan unsurlardan tam olarak temizleyememiştir.²¹⁹ Manasse'den sonra kral olan Amon²²⁰ (M.Ö.639-638), babasının son dönemindeki tevhide dönüş çabalarına rağmen babasının ilk dönemlerinde olduğu gibi putperest adetleri devam ettirmiş²²¹ ve daha ileri giderek Torayı yaktırmıştır.²²² Bu durum dönemin peygamberleri tarafından eleştirilmiştir. Peygamber Tsfanya,²²³ Yahuda'da bir çok kişinin Yahve dışında bütün pagan unsurlara ve gök cisimlerine ibadet ettiğini,²²⁴ bu insanların Tanrı'nın gücünden şüphe ettiğini ve bu nedenle ondan korkmadığını haber vermiştir.²²⁵ O, bu davranışlarından dolayı onların Tanrı tarafından yok edileceği uyarısında bulunmuştur.²²⁶ Tsfanya ile çağdaş olan peygamberler Nahum ve Habakkuk da²²⁷ benzer sözlerle halkı doğru yola sevk etmeye çalışmışlardır.²²⁸ Amon'dan sonra kral olan

²¹⁷ Molek: İlkçağda Ortadoğu'nun pek çok bölgesinde kendisine çocuk kurban edilen tanrıdır. Molek adının İbranice melek (kral) sözcüğünün ünsüzleriyle başet (utanç) sözcüğündeki ünlülerin bir araya getirilmesiyle oluşturulduğu söylenmektedir. Başet sözcüğünün Tanah'ta Baal için kullanıldığı belirtilmektedir. (bk. *Ana Britannica*, c.16 (İstanbul: Ana Yay., 1989), 180.

²¹⁸ Örs, *Musa ve Yahudilik*, 260.

²¹⁹ II. Tarihler, 33/11-18. Ayrıca Manesse ne kadar af dileyip bağışlansa da onun yapmış olduğu hatalar Yahuda krallığının yıkılma sebebi olarak gösterilmiştir. (bk. II. Krallar, 23/26; 24/2-5.)

²²⁰ II. Krallar, 21/18-20.

²²¹ II. Krallar, 21/19-24; II. Tarihler, 33/21-25.

²²² Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 109.

²²³ Harman, *Yahudilik'te Peygamberlik*, 159; Sinanoğlu, *Nübüvvet*, 83.

²²⁴ Tsfanya, 1/5-7.

²²⁵ Günaltay, *Yakın Şark III*, 423.

²²⁶ Tsfanya.1/2-3;2/2,5-15.

²²⁷ Harman, *Yahudilik'te Peygamberlik*, 159; Sinanoğlu, *Nübüvvet*, 83.

²²⁸ Nahum, 1/14; Habakkuk, 2/18-20.

Yoşiya (M.Ö. 638-609),²²⁹ peygamberlerin uyarılarını dikkate almış ve Manasse'nin ve Amon'un aksine atası Davud'un yolundan yürümüştür. O, Kudüs'ü ve Yahuda'yı bütün putperest unsurlardan temizlemiş,²³⁰ harap durumda olan Mabel'di onartmıştır.²³¹ Mabel'din onarımı sırasında Manasse'nin baskısından dolayı buraya gizlenen Tora bulunmuş ve halka okunmuştur. Kral Yoşiya kitapta yer alan hükümleri duyduğu zaman bunları tam olarak yerine getiremediği için çok üzölmüş ve pişmanlığının ifadesi olarak elbiselerini yırtmıştır. Kral halkın huzurunda bundan sonra Tanrı'nın bütün emir ve yasaklarını yerine getireceğine dair söz vermiştir.²³² İlk olarak putlara kurban sunulmak için inşa edilen yerleri ve Kral Yeroboam tarafından yaptırılan altın buzağının Beytel'deki sunağını da yıktırmıştır.²³³ Maddi ve manevi anlamda yapılan bu temizliğin ardından Fısıh bayramı yapılmış ve bu kutlama çerçevesinde Tanrı'ya kurbanlar sunulmuştur.²³⁴

Yoşiya zamanında Yahuda'da putperestliğe karşı mücadele verilirken sınırların dışında meydana gelen olaylar krallığı etkilemeye devam etmiştir. Bu dönemde Yahuda'yı egemenliği altında tutan Asur, Babil krallığına karşı koymakta zorlanmış, bu nedenle Mısır, Asur'a yardım etmek için kuzeye gelmiştir.²³⁵ Bu sırada Babil taraftarı olan Kral Yoşiya,²³⁶ Mısır'ın Asur'a yardım etmesini önlemek için Mısır'la savaşa girmiş ancak savaşı ve hayatını kaybetmiştir.²³⁷ Bu olay ülkeyi hem siyasi açıdan hem de dini açıdan olumsuz bir şekilde etkilemiştir. Krallık bir süre Mısır'ın egemenliği altında kalmıştır. Yahuda'yı vergiye bağlayan Mısır, Yoşiya'nın oğlu Yoahaz'ı (M.Ö. 608) tahttan indirmiş, yerine Yehoyakim'i (M.Ö. 607-597) kral tayin etmiştir.²³⁸ Kral Yehoyakim, Yoşiya'nın kaldırdığı putperestliği yeniden

²²⁹ *İbrani Din Bilgisi (Özetler)*, (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1966), 62; ayrıca bk. Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler*, 1: 87.

²³⁰ II. Tarihler, 34/2-8; II. Krallar, 23/4-15.

²³¹ II. Krallar, 22/4.

²³² II. Krallar, 22/3-17; 23/1-4; II. Tarihler, 34/8-32.

²³³ II. Krallar, 23/15; ayrıca bk. Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, 136; Örs, *Musa ve Yahudilik*, 260-261.

²³⁴ II. Tarihler, 35/1-20.

²³⁵ Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 31.

²³⁶ Ali Osman Kurt, "Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 8.

²³⁷ II. Tarihler, 35/20-25.

²³⁸ II. Krallar, 23/31-37; II. Tarihler, 36/1-5.

canlandırmıştır.²³⁹ Bir süre sonra Mısır'ı bu bölgeden çıkartan Babil kralı Nebukatnetsar, Yahuda'yı egemenliği altına almış, kral Yehoyakim'i Babil'e götürmüş ve yerine oğlu Yehoyakin'i (M.Ö. 597) kral olarak atamıştır. Yehoyakin de birçok kral gibi Tanrı'dan uzaklaşmıştır.²⁴⁰ Bir yıl sonra Nebukatnetsar, tekrar Yeruşalim'e gelmiş, Kral Yehoyakin'i, Yeruşalim'in ileri gelenlerini; Mabel'in ve krallığın hâzinelerini Babil'e götürmüştür. Yahuda'da kalan halk için de Yehoyakin'in amcası Mattanya'yı kral tayin etmiş ve adını Tsedekiya olarak değiştirmiştir.²⁴¹

Kral Tsedekiya Babil'e karşı isyan etmiş ve bu nedenle Yahuda krallığına son verilmiş, (M.Ö. 586 veya 587) Süleyman Mabedi yerle bir edilmiş, ardından Yahuda'nın ileri gelenleri Babil'e sürgüne götürülmüştür.²⁴² Tanah, sosyal ve siyasal hadiseleri tamamen teolojik bağlamda değerlendirmiş ve olanları, Tanrı'nın yolunu terk etmenin bir cezası olarak yorumlamıştır.²⁴³

Tanrı, artık işlenen suçların cezasını açıklıkla, veba ile değil yabancı milletlerin ordularının aracılığıyla vermektedir.²⁴⁴ Önce Mısır'ın Yahuda'yı egemenliği altına alması, sonra da Babil'in krallığa son vermesi, Tanrı'nın Yahuda'ya verdiği cezanın bir sonucudur.²⁴⁵

Sürgün öncesinde ve sonrasında Kudüs'te peygamberlik yapan Yeremya,²⁴⁶ Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki yakın ilişkiyi ele almıştır. O, Tanrı'yı İsrailoğullarının babası²⁴⁷ ve kocası,²⁴⁸ İsrail ulusunu da Tanrı'nın ürünü,²⁴⁹ O'nun sürüsü ve sevgilisi²⁵⁰ olarak tanımlamıştır.²⁵¹ Yeremya, Tanrı'ya bu derece yakın olan ulusun Tanrı'yı bırakıp ağaçlara, taşlara taptıklarını²⁵²; diğer tanrılar için inşa ettikleri mezbahlarda,²⁵³

²³⁹ II. Krallar, 24/4,9; II. Tarihler, 36/5.

²⁴⁰ II. Krallar, 24/8-10; II. Tarihler, 36/6-10.

²⁴¹ II. Krallar, 24/11-18

²⁴² II. Krallar, 24/10 -20; 25/1-30; II. Tarihler, 36/6-21.

²⁴³ I. Tarihler, 9/1.

²⁴⁴ Örs, *Musa ve Yahudilik*, 261.

²⁴⁵ II. Krallar, 23/27; 24/13; II. Tarihler, 35/21,22; 36/21.

²⁴⁶ Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, 49.

²⁴⁷ Yeremya, 3/19.

²⁴⁸ Yeremya, 2/2.

²⁴⁹ Yeremya, 2/3.

²⁵⁰ Yeremya, 11/15; 12/7.

²⁵¹ Sinanoğlu, *Nübüvvet*, 84.

²⁵² Yeremya, 2/27.

²⁵³ Özen, *Yahudilik'te İbadet*, 47-48.

yine kutsal kabul ettikleri farklı mekânlarda yabancı ilahlarla görüşerek bir nevi zina ettiklerini söylemiştir.²⁵⁴ Yahuda halkı putperestlikte o kadar ileri gitmiştir ki, her şehir bir tanrıya adanmış ve her sokakta Baal'e buhur yakmak için mezbahlar inşa edilmiştir.²⁵⁵ Kadın erkek herkes yabancı ilahlara buhur yakıp,²⁵⁶ takdimeler sunmuşlardır.²⁵⁷ Ayrıca taptıkları putları Mabel'e koyarak orayı kirletmişlerdir.²⁵⁸ Tanrı onları bu kötü yoldan döndürmek için peygamberlerini göndermiştir. Ancak kimse bu peygamberleri dinlememiştir.²⁵⁹ Bütün bunların cezası olarak Tanrı bilmedikleri bir diyara,²⁶⁰ Babil'e sürgün edilecekler ve Yerusâlim yıkılacaktır.²⁶¹ Yeremya, Tanrı tarafından haber verilen sürgün olayı gerçekleşince Babil'e götürülen halka haber göndererek, Babil kralına isyan etmemelerini ve orada yerleşmelerini söylemiştir.²⁶² Sürgün dönemi peygamberlerinden olan Hezekiel de kendisinden önceki peygamberlerin bildirdiği gibi İsrailoğulları'nın Tanrı'yı bırakıp putlara kulluk ederek zina ettiklerini,²⁶³ zaten onların hiçbir zaman tam olarak putperestliği bırakamadıklarını,²⁶⁴ bu konuda Sodom ve Gomorra dahil diğer bütün milletleri geride bıraktıklarını belirtmiştir.²⁶⁵ Hezekiel'e göre Tanrı, işledikleri günahlar dolayısıyla onları sürgüne göndererek²⁶⁶ cezalandırır da tamamen terk etmemiştir.²⁶⁷ Sürgün döneminde Hezekiel'den sonra peygamberlik yapan ikinci İşaya da İsrail ulusunun putperest temayüllerine vurgu yapmıştır.²⁶⁸ Pers dönemi peygamberlerinden olan Zekerya²⁶⁹ ise Tanrı'nın memleketteki bütün putları yok edeceğini ve bir daha adlarının anılmayacağını haber vermiştir.²⁷⁰ Vali Nehemya da Musa dönemindeki

²⁵⁴ Yeremya, 3/1-3,6-7, 11-14; 5/7; 2/20.

²⁵⁵ Yeremya, 11/13.

²⁵⁶ Yeremya, 44/15-17.

²⁵⁷ Yeremya, 7/18; 44/18-20.

²⁵⁸ Yeremya, 32/34.

²⁵⁹ Yeremya, 35/15-16; 44/4-6.

²⁶⁰ Yeremya, 16/11-14.

²⁶¹ Yeremya, 32/26-33.

²⁶² Yeremya, 29/4-10.

²⁶³ Hezekiel, 8/10,11; 14/6; 16/15-22, 35-43; 22/3-5; 23/2-49; 36/18.

²⁶⁴ Hezekiel, 23/8.

²⁶⁵ Hezekiel, 5/6-7; 16/46-53.

²⁶⁶ Hezekiel, 36/19.

²⁶⁷ Hezekiel, 36/24-31; ayrıca bkz. Katar, *Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslam'da Tövbe*, 44.

²⁶⁸ İşaya, 46/6; 57/3-10.

²⁶⁹ Harman, *Yahudilikte Peygamberlik*, 159; Besalel, *Yahudi Tarihi*, 52.

²⁷⁰ Zekerya, 13/2.

altın buzağı olayına atıfta bulunmuş ve Tanrı'nın merhameti gereği İsrail halkını affettiğini hatırlatmıştır.²⁷¹

Tanah'ta yer alan ifadelerle göre İsrailoğulları birçok defa, kendilerini hiçbir zaman yalnız bırakmayan Tanrı'ya ihanet etmişlerdir. Onların bu şekilde sık sık Tanrı'nın yolundan sapmalarında geçmişteki yaşantılarının etkili olduğu belirtilmiştir. İsrailoğulları Mısır ve Mezopotamya gibi politeist topluluklarla iç içe yaşamışlar dini açıdan onların etkisinde kalmışlardır.²⁷² Bunun en güzel delili de Tanah'ta Tanrı'yı ifade etmek için kullanılan politeist unsurlardır.²⁷³ Böyle bir etkileşimin yanı sıra İsrailoğullarının yüce tanrısı Yahve'nin diğer tanrılardan farklı olmadığı, onun Tur Dağı'na ait bir fırtına tanrısı olduğu söylenmektedir.²⁷⁴ Bir başka iddiaya göre "Orduların Tanrısı" olarak nitelendirilen Yahve; Şoboat olarak bilinen bir savaş tanrısıdır. Onun Yahudiler tarafından kabul edildiği gibi evrensel bir ilah olmadığı ve kendi taraftarları dışında hiç kimseye merhamet etmeyen sıradan bir kabile tanrısı olduğu ileri sürülmektedir.²⁷⁵

İsrailoğullarının farklı milletlerin tanrılarına yönelmelerinin yanında diğer Sami gruplarda olduğu gibi onların da taşlara kutsallık atfettikleri, onlarda özel bir kuvvet bulunduğuna inandıkları ve bu nedenle taşlara saygı duydukları görülmektedir. Yakub'un Tanrı ile karşılaştığı yerde taş dikmesi ve buranın adını Beyt-el koyması²⁷⁶ bunun güzel bir örneğidir. Beyt-el olayında görülen dikili taşların aslında Filistin'in bereket kültlerinin karakteristik bir özelliği olduğu ve Tanah'ın karşı çıkmasına rağmen Tanrı ile ilişkilendirildiği belirtilmektedir. Ayrıca İsrailoğulları'nın diğer tanrılardan oluşan kültlerini tamamen bırakmadıkları ve daha sonraki dönemlerde peygamberlerin uyarılarına rağmen İsrailoğulları'nın büyük çoğunluğunun geleneksel

²⁷¹ Nehemya, 9/18.

²⁷² Örs, *Musa ve Yahudilik*, 21.

²⁷³ Şinasi Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, sy.10 (Şubat 1998): 75.

²⁷⁴ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 141.

²⁷⁵ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, (Ankara: Ayraç Yay., 1998), 36; Gündüz, *Kuran Kıssalarının Kaynağı*, 76-77.

²⁷⁶ Tekvin, 28/18-20.

tarzda Baal, Aşera ve Astartiler'e tapmayı sürdürdükleri söylenmektedir.²⁷⁷

Karen Armstrong'a göre Tanrı Yahve, İsrailoğulları'nın kendisine dönmesini istese de diğer tanrıların varlığını inkâr etmemektedir. Armstrong, Musa tarafından yazıldığı kabul edilen Tora'da tek tanrıca bir ifade bulmanın zor olduğunu, On Emir'de bile diğer tanrıların varlığına itibar edildiğini iddia etmektedir. On Emir'in "Karşımda başka ilahların olmayacaktır"²⁷⁸ ifadesini bu iddiasına delil olarak göstermektedir.²⁷⁹

Yahudiliğin tek tanrı inancının delili olarak kabul edilen "Dinle ey İsrail; Allah'ımız Rab bir olan Rab'dir"²⁸⁰ sözlerinin Tanrı'nın birliğini açıkça belirtmesine rağmen tekliğini net olarak ifade etmediği ileri sürülmektedir. Bütün bu delillerden hareketle Yahudiliğin monoteist bir din olmadığı bunun yerine henoteist bir anlayışa sahip olduğu söylenmektedir. Yani İsrailoğulları Yahve'ye tapınmışlar ancak diğer tanrıların varlığını da inkâr etmemişlerdir.²⁸¹ Bir başka iddiaya göre İsrail halkı sadece savaş zamanlarında Yahve'yi hatırlamışlar, barış zamanlarında ise Baal ve diğer tanrılara tapmışlardır.²⁸²

Sonuç

Yahudi kutsal kitabı Tanah incelendiğinde onun sadece Tanrı'nın emirlerini içeren bir kutsal kitap olmayıp aynı zamanda ilk dönem Yahudilerinin hayatını konu alan bir tarih kitabı niteliğinde olduğu görülmektedir. Tanah'ta anlatılanlara göre Tanrı, tarih sahnesine çıktıkları ilk günden itibaren İsrailoğulları'nın yanında yer almış, onları her şeye rağmen diğer milletler gibi tamamen ortadan kaldırmamıştır. İsrailoğulları ise Tanrı'nın gerçekleştirmiş olduğu mucizelere ve kendilerine vermiş olduğu nimetlere rağmen onun dışında başka milletlerin ilahlarına yönelmişlerdir. Örneğin Mısır'da yaşadıkları dönem boyunca Mısır halkının benimsemiş olduğu tanrı anlayışından etkilenmişlerdir. Mısır'dan çıkıp kutsal topraklara doğru yapmış

²⁷⁷ Tekvin,16/21; Hakimler, 2/11-14; Hakimler,5/28-31; II. Krallar, 23/14; İşaya,17/8; Mi-ka,5/14.

²⁷⁸ Çıkış, 20/3.

²⁷⁹ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 32-33,40-42.

²⁸⁰ Tesniye, 6/4.

²⁸¹ Şimşek, *Tanrı Anlayışı*, 30.

²⁸² Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, 43.

oldukları yolculuk esnasında yaşanan altın buzağı olayının bu inancın etkisiyle gerekleştėđi d6ş6n6lmektedir. Hem bu olaydan sonra hem de kutsal topraklara yerleştikten sonra zaman zaman evre halkların inançlarının tesiri altında kalmışlardır. Onların tanrılarına kurbanlar sunmuşlar hatta bu tanrılara ait tasvirleri Mabet'e koymuşlardır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, İsrailoğulları her ne kadar Tanrı'nın onlarla yapmış olduğu ahitle diğer milletlere g6re 6zel bir konum elde etseler de bu s6zleşmenin gereğini tam olarak yerine getiremeyip putperest temay6ller g6stermişlerdir. Bu durumun ilk elden şahidi de Tanah metinleri olmuştur.

Kaynakça:

Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları 2001.

Mehmet Katar, *Dinler Tarihi*, İlahiyat Ön lisans Programı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi-Ankara Üniversitesi Yayınları, 2002.

Alalu, Suzan, Karla Arditi, Eda Asayas, Teri Basmacı, Fani Ender, Beki Haleva, Dalya Maya, Ninet Pardo, Sara Yanarocak. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın A.Ş., 2001.

Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu. Ankara: Ayraç Yayınları, 1998.

"Astartı", *Meydan Larousse*.1:89. İstanbul: Meydan Gazetecilik ve Neşriyat, 1969.

"Astartı", *Ana Britannica*. 2:408. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1987.

Ateş, Ali Osman. *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehli Kitap Örf ve Adetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

"Baal". *Ana Britannica*. 3:408. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1987.

"Baal". *Meydan Larousse*. 2:89. İstanbul: Meydan Gazetecilik ve Neşriyat, 1969.

Besalel, Yusuf. *Yahudi Tarihi*. İstanbul: Üniversal Dil Hizmetleri ve Yay, 2000.

Blank, Sheldon, H., "Baal", *The Universal Jewish Encyclopedia, (U.J.E.)* Edited by. İsaac Landman. 2:1. New York: Universal Jewish Encyclopedia Co. Inc, 1948.

Challaye, Felicien. *Dinler Tarihi*. çev. Samih Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yayınları, 1998.

Çelebi, Ahmet. *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Açısından Yahudilik*. çev. Ömer Faruk Harman, Ahmet M. Büyükçınar. İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1978.

Friedman, Richard Elliot. *Kitab-ı Mukaddesi Kim Yazdı?*, çev. Muhammet Tarakçı. İstanbul: Kabalıcı Yayın, 2004.

Fulco, William, J. S.J. "El". *The Encyclopedia of Religion (E.R)*. Editor in Chief, Mircea Eliade, 5:73-74. New York: Collier Macmillan Publishers, 1987.

Günaltay, Şemseddin. *Yakın Şark III. Suriye ve Filistin*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1947.

- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Gündüz, Şinasi. “Kur’an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi?-Yapı Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, sy.10, (Şubat 1998): 49-88.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. “Yahudi Kutsal Kitapları”. Doçentlik Tezi, İstanbul 1988.
- Katar, Mehmet. *Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslam’da Tövbe*. Ankara: Andaç Yayınları, 2003.
- Kurt, Ali Osman. “Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Küçük, Alparslan. “Yahudilik’te Hıristiyanlık’ta ve İslam’da Kutsal Kitap Anlayışı”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.
- “Levioğulları”. *Ana Britannica*.14:434 İstanbul: İstanbul: Hürriyet Ofset, 1989.
- “Molek”. *Ana Britannica*.16:180. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1989.
- Örs, Hayrullah. *Musa ve Yahudilik*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1966.
- Özen, Adem. *Yahudilik’te İbadet*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.
- Özer, Yusuf Ziya. *Mısır Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları,1939.
- Schimmel, Annamaria, *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- Sevilla-Sharon, Moshe, *İsrail Ulusunun Tarihi*, Yeruslayim: Graph Pres 1981.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’de Nübüvvet”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Şimşek, Sabit. “Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’da Tanrı Anlayışı”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001.
- Tanyu, Hikmet. *Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler*.1.cilt. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1976.
- Tümer, Günay ve Abdurrahman Küçük. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1997.
- Yıldırım, Suat. “Baal”.*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4:553. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1991.

Modern Kurguda Çarpık Din Dili

Distorted Language of Religion in Modern Fiction

HANIM BURÇİN SAĞIR*

Geliş Tarihi/Received: 04.11.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 26.12.2021

Öz: Bu çalışmada uzmanlık alanı İslam Tarihi olmayan ve eserleri akademik nitelik taşımayan yazarlar tarafından kaleme alınan ve Hz. Peygamber'in hayatını konu edinen günümüz popüler siyer temalı romanlar değerlendirilecektir. Bu değerlendirme yapılırken yazarların kurmaca dünya içerisinde siyer konularının dönüştürülerek ve değiştirilerek okura aktarılması hususunda yaptıkları hata ve yanlışlar üzerinde durulacaktır. İncelenen romanların çalışmanın amacına uygun olarak hangi siyer verimlerini ele aldıkları, onları nasıl işledikleri ve hangi sonuçları doğurduğu siyer ve roman ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Yazarların bakış açılarının popüler kültürün biçimlendirici etkisiyle buluşması sonucunda; Hz. Peygamber'in manevi şahsının zarar gördüğü, kutsal bir şahsiyeti anlatan eserlerde olması gereken hassasiyete yeterince önem verilmediği tespit edilmiştir. Yazın dünyamızda, Hz. Peygamber'in hayatı ve bu esnada yaşadıklarının daha iyi anlaşılması açısından hatalardan mümkün olduğunca uzak hazırlanmasının büyük önem arz ettiği bu tarz çalışmaların devamı gelecek gibi görülmektedir. Amacımız, bu minvalde yapılacak çalışmalara katkı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Peygamber, Siyer, Roman, Edebiyat.

Abstract: In this study, today's popular siyar-themed novels about the life of the Prophet were written by authors whose field of expertise is not Islamic History and whose works are not academic will be evaluated. While making this evaluation, it will be focused on the mistakes and mistakes made by the authors by

* Arş. Gör., Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-mail: burcin.sagir@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1154-376X>

transforming and changing the subjects of the siyar to the reader in the fictional world. In accordance with the purpose of the study, which siyar data examined how they dealt with, what results they have are discussed within the framework of the relationship between siyar and novel. As a results of the writers' perspectives meeting with the formative effect of popular culture, it has been determined that the spiritual person of the Prophet was damaged and that the sensitivity that should be in the works that describe a holy personality is not given enough importance. In our literary world, it seems that the continuation of such studies which has a great importance to be prepared as possible as far from mistakes in order to have a better understanding about the life of the Prophet and his experiences during this time. Our aim is to contribute to the work to be done in this way.

Keywords: Islamic History, The Prophet, Siyar, Novel, Literature.

Giriş

Tüm âlemlere rahmet olarak gönderilen, iyiliği, doğruluğu, dürüstlüğü, güzelliği, merhameti, adaleti temsil eden Hz. Peygamber'in sanatın her alanında anılıyor ve yaşatılıyor olması son derece önemlidir. Nitekim peygamber sevgisi, kültür ve edebiyatımızda geçmişte olduğu gibi (mevlid, na't) günümüzde de (roman, hikâye) farklı türlerle anlatılmaktadır. Son dönem Türk edebiyatında yazarların siyer konularını yeni edebi türlere adapte etmesi sonucu başka bir açıdan Hz. Peygamber'i anlatma çabası içinde oldukları görülmektedir.

Hz. Peygamber'i gelecek nesillere tanıtmak, onun hayatı ve kişiliği hakkında bilgi vermek her Müslümanın bizatihi görevidir. Dolayısıyla Müslümanlar yüzyıllardır Hz. Peygamber'e duydukları sevgi ve saygıyı sanatın çeşitli biçimlerini kullanarak dile getirmektedir. Son olarak bu formlara roman türünü de ekleyebiliriz. Tanzimat ile birlikte hayatımıza giren roman türü, geleneğimizin bir ürünü olmaması, menşei itibariyle kurgu ve tasvire dayanması, çatışma ve trajediden besleniyor olması gibi sebeplerden dolayı Hz. Peygamber'i anlatmak açısından bazı kaygılar oluşturmaktadır. Nitekim bu kaygılar Hz. Peygamber'in hayatı ve kişiliğinin bu tür ile anlatılıp anlatılamayacağı sorusuyla bizleri karşı karşıya bırakmaktadır. Çünkü sanatçı yapacağı en ufak hata ile insanların zihnindeki peygamber anlayışına zarar getirebilir, onun kutsal şahsiyetini değersizleştirebilir. Oysa İslâm'da Hz. Peygamber'i anlatmanın usul ve ve adabı apaçık bir şekilde ayet ve hadislerle belirtilmiştir. Sanatçının bu usul ve adap çerçevesinde eserlerini oluştururken dikkat etmesi gereken en önemli husus onu ne sıradanlaştırmak ne de ilâhlaştırmak olmasıdır.

Türk edebiyatında, etkisi uzun yıllar öncesine dayanan, çeşitli edebi türlerin bu kaynaktan beslendiği, başta Hz. Peygamber olmak üzere kutsal şahsiyetler (veliler, din ve tarikat büyükleri vb.) sayesinde edebiyatın din ile birlikte yol aldığı açıkça görülmektedir. Dinin, edebiyatın sınırları içine dâhil olmasıyla siyer verimlerinin pek çok türde kullanıldığı görülmüştür. Günümüze gelindiğinde bu verimler, din dışı edebi formlarda yeni bir boyut kazanmıştır.

Tanzimat ile birlikte edebiyatımızın dinle ilişkisine bakıldığında modernleşme temayülü gösteren edebiyat, modernizmin zihniyet dünyasına

uygun bir şekilde kutsalı öteleyerek hayatın dışına itmesi ve Türk edebiyatındaki dine karşı mesafeli duruş¹ kutsalın görünümünü anlatma hususunda yetersiz kalmıştır. Yine bu süreçte din anlayışı, “Batı edebiyatı etkisiyle oluşan yeni edebi türler içinde farklı travmatik görüntüler almaya, ardından silikleşmeye başlar. Yeni akım ve düşünceler içinde ilk önceleri kendini savunmak durumunda kalan çokluk ne olmadığını izaha uğraşan “din”, gitgide kendi kabuğuna gizlenmiş, başka disiplinlerin ve sanatın içeriğinden de ayrılması gerektiğine dair gizli-açık kanıların hâkim olduğu ortamda, birçok edebi eserden de çekilmiştir. Merkezde olan ve görünür kılınan edebi eserler, bu çekilişi ilk gerçekleştirenler olur. Onlarda artık Peygamber yoktur.”²

“Roman, modern zamanların ürünü olarak bilimler gibi dinle çatışarak en azından kendini dinin dışına koyarak, hatta tersinden bakılırsa bazen dinin yerine koyarak var oldu. Müslüman sanatçı da modern sanatı üretmek için modern sitemlerin paradigmatlarıyla yetiştirdi. Yetiştirdi ama hiçbir zaman da sanatların esasları olan hayal, tasvir, benzetme gibi zihin ve dil faaliyetlerine karşı din tarafından uyarıldığını unutmadı. O halde romanın Peygamber’i anlatıp anlatmayacağı konusundaki tereddüt veya tartışma, esasen Müslümanca ontolojinin kaçınılmaz sonucudur.”³ Oysa edebî eser dünyasında dini ve kutsal olanı sağlıklı bir şekilde anlatmanın yolu, İslami yapının ne olduğunu iyi kavramaktan, sağlam bir İslami görüşe sahip olmaktan ve onu kendi doğal seyri içinde anlatmaktan geçmektedir.

Edebiyat, içinde insan olan her alanla bağlantı halindedir. Edebiyatın kimi zaman bireysel kimi zaman da toplumsal meselelerin tespiti ve çözümünü için işlevsel olarak kullanılması onu diğer disiplinlerle işbirliği içinde olmasına zemin hazırlamıştır. İşlevselliğinin neticesinde çalışma alanları içinde konumu değerli bir görünüm kazanmıştır. Nitekim son

¹ Ebru Burcu Yılmaz, “Romanın Ontolojik Temelleri ve Kurmaca İçinde Kutsalın Yansımaları”, *Sireti Sürette Görmek I-II Çalıştay Tebliğler Kitabı* (İstanbul: Meridyen Derneği, 2018), 54

² Zeynep Kevser Şerefoğlu Danış, “Dini Romanlarda Peygamber ve Sunnet Algısı”, *Türkiye’de Tüm Yönleriyle Sıyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı*, (9-12 Nisan 2015) (İstanbul: Meridyen Derneği, 2016), 2: 96.

³ Mehmet Narlı, “Son Dönem Romanında Hz. Peygamber”, *Hazreti Peygamber’i Sanatla Anlatmak* (Adapazarı: Sakarya Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı Sakarya Kitaplığı, 2018), 226.

zamanlarda edebiyatın ve edebî ifadenin görünüm biçimlerinden biri olan roman türü ve siyer işbirliğinden hareketle edebiyatın sunduğu olanaklar birleştirilerek siyer-romanların modern kurguda yerini aldığı ve türediği görülmüştür. Oysaki siyer ve roman, gerek olayların anlatımı hususunda (gerçeklik ve kurgulanma) gerekse kendi türlerine ait üslup konusunda birbirlerinden çok uzak iki farklı dünyayı temsil etmektedir. “Romanlarda bireyin yaşadıkları, arzuları, sıkıntıları vb. dile getirilir. Romancı bireyi birey yapan özelliklere odaklanarak siyer türünde hiç olmadığı kadar “kurgulanmış” bir dünya oluşturur. Bu yönüyle romanlarda ele alınan konu, yeni bir evren kurması açısından siyer türünden tamamen farklıdır. Siyerde, odaklanan hayat, asla yazar tarafından “kurgulanmış” bir hayat olarak okura sunulmaz. Onun hayatıyla ilgili en küçük bir ayrıntıda bile siyer yazarının “gerçekten” ayrılması istenmez; çünkü bu durum, bazı hadislerle de yazarın sınırını kesin hatlarla çizmektedir. Hz. Peygamber’in kendisi ile ilgili “yalan” uyduranların cehennemde yerlerini hazırlamalarına işaret eden sözleri, siyer yazarının önünde her zaman şiddetli bir uyaran olarak bulunmaktadır. Roman türünde ise bu türden bir “sınır” fikri bulunmaz. Roman bu açıdan bütün tanımları, kuralları ve şekilleri alt üst ederek kendi türünü inşa etmesi açısından çok farklıdır. Bu roman için mümkündür, zira roman teknik anlamda bile hâlâ çeşitli içerik ve şekil uygulamaları ile değişmekte ve dönüşmektedir.”⁴ Gerçeklere sıkı sıkıya bağlı olan siyer konularının muhayyel bir duygu dünyasına sahip romanın içinde Hz. Peygamber’in tüm gerçekliğinden uzaklaştırılarak yapmadığı davranışları yapmış ya da söylemediği cümleleri söylemiş gibi gösterilerek kurgulanması kabul edilemez.

Günümüzde Hz. Peygamber’in hayatını konu edinen roman türündeki siyer eserleriyle karşı karşıya olduğumuz muhakkaktır. Ne yazık ki “Peygamberimizin hayatını konu alan veya ona yaslanan romanlarda, siyer bilgilerine birebir sadık kalındığını elbette söyleyemeyiz. Üstüne üstlük bu türden metinler, sıradan bir üslupla, biraz romantizm, duygusallık, şiirimsi bir ifade biçimiyle kaleme alınıyor. Çünkü anlatılan ha-

⁴ Turgay Anar, “Siyerden Romana “Düşüş”: Hz. Muhammed’i Konu Edinen Türk Romanlarında Bellek, Bilinç, Tasvir”, *Sîreti Sûrette Görmek I-II, Çalıştay Tebliğler Kitabı* (İstanbul: Meridyen Derneği, 2018), 158-159.

yata, organik bütünlüğü içinde dramatik bir öz yani acılar, kederler, hüznler, duygusal dalgalanmalar, çatışmalar, insanî gitgeller karıştırılmalı ki roman kıvamına ulaşsın... Anlatılanların etkili olması yani anlatılan kişinin hafızalarda yer etmesi için buna ihtiyaç vardır.”⁵ Hatta Ahmet Sait Akçay bu konuda İslâmî yazarların dahi kurguyu pek dikkate almadan herhangi bir olayı ya da durumu roman olarak etkileyici ve sahte bir lirizmle anlatmayı tercih ettiklerini dile getirir.⁶

“İslam’ın ilk döneminde yaşamış Peygamber’i görmüş, ona inanmış ve onun sohbetine katılmış olan ilk kuşak sahabiler onunla bir ‘dostluk ilişkisi’ kurmuşken sonraki kuşaklar bu ilişkinin biçiminden ve yarattığı atmosferden uzaklaştıkça onunla bir ‘aşk’ ilişkisine yönelmişlerdir. Aşk ilişkisinin karakteristik özelliği aşkın maşuka çılgınca bir bağlılıkla bağlanmasıdır. Bu çılgınca bağlılık her türlü makuliyet ve akılcılığı ortadan kaldırmakta, sevgiliyi yüceltmeyi ve kutsallaştırmayı beraberinde getirmektedir.”⁷ Bu yüceltici ve kutsallaştırıcı tutum neticesinde onun örnek alınacak bir insan olmaktan çıkıp kendisine hayran olunacak mükemmel ve olağanüstü bir peygambere dönüşmesine ve toplum algısındaki peygamber profiline zarar vermesine neden olmuştur.

Romanların hemen hemen hepsinin, anlatım hususunda her ne kadar iyi niyetle yazılmış olsalar da popüler kültürün rüzgârına kapıldıkları aşikârdır. Gerek fazla satma pahasına, gerek sanatçının tanınma isteği gerekse başka amaçlarla oluşturulan İslâm’ın asıl gerçeğini anlatmaktan öte, başka hayaller peşinde koşan bu ürünler, popüler kültürün boyunduruğu altında birer pazarlama aracı olmaktan ileri gidememişlerdir. Hatta muhteva, dil, üslup, estetik kaygı, kronoloji açısından içinde birtakım hata ve yanlışlıklar barındırmasına rağmen, bu eserlerin sayısının gün geçtikçe arttığı tespit edilmiştir. Nitekim son yıllarda artan bu problemler neticesinde siyer-roman ilişkisi akademik dünyanın ilgisini çekmiştir. Bu konuda ilk tartışmaları başlatan M. Fatih Andı’nın kaleme aldığı “Modern Edebiyatta Hazreti Peygamber’i Anlatmak” ve “Popüler

⁵ Turan Karataş, “Biyografik Romanın Okurda Oluşturduğu Peygamber İdraki ve Tasavvuru”, *Hazreti Peygamber’i Sanatla Anlatmak* (Adapazarı: Sakarya Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı Sakarya Kitaplığı, 2018). 354.

⁶ Ahmet Sait Akçay, *Bellekteki Huriler/İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bakış* (İstanbul: Selis Kitaplar, 2006), 19-20.

⁷ Kadir Canatan, “Gelenekte Kutsal-Peygamber Anlatıları”, *Siyer Edebiyat İlişkisi: Siyer Atölyesi 2010 Tebliğler Kitabı*, (İstanbul: Meridyen Derneği, 2010). 59.

Siyer Kitaplarında Dil, Üslup ve Estetik Sorunları” başlıklı makalelerde siyer konularının roman formunda yazılışından kaynaklanan problemlerin ilk örneklerine rastlamaktayız. Yine bu bağlamda siyer ve roman ilişkilerini ele alan ve değerlendiren bir tez yazılmıştır. Gönül Yonar Şişman’ın hazırladığı bu tezde⁸ 2000-2015 arasında yayımlanmış romanlar üzerinden Hz. Peygamber’in tasavvur ediliş şekillerinin ve bu tasavvurlarda modernist söylemin etkisiyle oluşan hataların eleştirel bakış açısıyla ele alındığı görülmektedir. İlerleyen süreçlerde ise, “Siyer-Edebiyat İlişkisi” başlıklı Siyer Atölyesi projesi, “Sireti Sûrette Görmek” başlıklı çalıştay ve “Hz. Peygamber’i Sanatla Anlatmak”, “Türkiye’de Tüm Yönleriyle Siyer Çalışmaları” başlıklı sempozyumlar düzenlenmiştir.

Çalışmamızda türüne roman mı, siyer mi?⁹olduğuna yazarlar ve yayınevlerinin karar veremediği, kendi tabirlerince “romanımsı, roman tadında siyer, siyer tadında roman, siyer anlatısı vb.” adlandırdıkları popüler siyer-romanlar gerek muhteva açısından gerekse dil ve üslup açısından incelenerek kurgu içerisinde değişen siyerin hangi boyutlara taşındığı, nasıl bir görünüme dönüştürüldüğü ve çalışmanın amacına uygun olarak hangi sonuçları ortaya koyduğu ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Burada esas olan Hz. Peygamber’i siyer verimleriyle modern türler içinde anlatma konusunda sıkça yapılan hata ve yanlışları tespit etmek ve onun manevi şahsını anlatan eserlerde olması gereken edep ve ihtiramı vurgulamaktır.

A. Biçimsel Değerler Bağlamında Din Dili

1. Dinî, Siyasî Ve İdeolojik Değerler Çerçevesinde Aşağılayıcı Ve Nefret Söylemleri Dil

Roman edebî bir ürün olmasının yanı sıra temelinde insana ait hikâyeler anlatırken geri planında toplumun dinî, siyasî ve ideolojik görüşleri hakkında okuyucuya çeşitli veriler sunan bir bilgi yelpazesidir. Nitekim roman yazarları, bir yandan kişisel veya toplumsal bir olay ya da durumu anlatırken diğer yandan toplumun dinî ve siyasî değerlerini kendi

⁸ Gönül Yonar Şişman, “2000 Sonrası Türk Edebiyatında Konusunu Siyerden Alan Romanlar” (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2015).

⁹ “Roman denilmemesinin sebebi, kitabın bir kurmaca olmadığını, esasının siyerler olduğunu belirtmek içindir. Siyer denilmemesinin sebebi ise elimizdeki metnin devredile gelen siyerlerden de farklı olduğunu işaret etmektir.” Narlı, “Son Dönem Romanında Hz. Peygamber”, 219.

perspekteflerinden yansıtabilirler. Dolayısıyla okuyucu isteyerek ya da istemeyerek belki de mecbur kalarak yazarın aşılacak istediği bilgileri zihin belleğine almak durumunda kalır.

Romanlarda yazarın bakış açısını oluşturan unsurlar, yazarın yetiştiği çevre, kendine ait dünya görüşü ve inançlarıdır. Genel anlamda bu durum roman yazarı için çok da büyük anlamlar ifade etmese de özelde siyer konulu roman yazarı için bu ideolojik tavır, (hele ki söz konusu Hz. Peygamber olunca) farklı problemleri beraberinde getirmenin önünü açmıştır. Bu durum maalesef Hz. Peygamber'in hayatını, roman türünün çatısı altında bir nevî süflileştirmek ve itibarsızlaştırmak için yapılmış bilinçli propagandalara dönüşmüştür.

Meselâ "Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)" ve "Son Emir" adlı eserlerde her ne kadar roman kahramanları Hz. Fâtıma ve Hz. Ali olsa da önem itibarıyla Hz. Peygamber'in kendisinin ve yaşam öyküsünün ikincil planda kaldığı görülmektedir. Yazar, neredeyse söylemlerini Hz. Peygamber'in varlık sebebini Hz. Ali'nin imametini onaylamak için gelişine bağlayacak kadar ileri götürmüştür. Romanlarda Hz. Ali'nin imameti konusundaki anlatımların epeyce yer tutmasına rağmen Hz. Peygamber ile ilgili pek çok önemli bilgi ve ayrıntıların da atlandığına şahit olmaktayız. Dolayısıyla dinî kabuller ve ideolojik bağlamda yazılan bu tarz romanlarda Hz. Peygamber'in hayatının tam olarak yansıtılmadığı görülmekle beraber mezhepsel ayrıştırılmalara da davetiye çıkartmaktadır. Üstüne üstelik romanların içeriğinde ashaba karşı kin ve düşmanlık besleyen sözlerle ve nefret dolu söylemlere karşılaşmaktayız.

Örneğin "...Ali'nin peygamberin naaşıyla meşgul olmasını fırsat bilen riyakârlar, Ali'ye Gadir Hum'da ettikleri biati inkâr ederek, bir oldu bittiyle ve yapay sebeplerle Ömer'in desteğini arkasına alan Ebû Bekir'i halife seçmişlerdi.

Ebû Bekir ve arkadaşları, hilâfeti kaybetmemek ve halk arasında daha da güçlü bir konuma gelebilmek için, çeşitli kamuoyu çalışmalarıyla ve baskıcı tutumlarıyla hilâfetin temellerini insanların zihinlerinde ve kalplerinde günden güne daha da sağlamlaştırmaya çalışıyorlardı."¹⁰

Yazar, Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında halife seçilen Ebû Bekir'in dilinden "Halk gün geçtikçe Ali'nin etrafında saf tutacak diye korkuyo-

¹⁰ Habib Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)* (İstanbul: İmam Rıza Dergâhı Yay., 2016), 154.

rum. Zaman kaybetmeden bazı önlemler almak lazım.”¹¹ gibi sözlere yer vererek Hz. Ebû Bekir’i hilâfet sevdalısı, Hz. Ali’yi de bu durumdan mağdur olarak konumlandığını görmekteyiz.

Başka bir yerde Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir arasında geçen konuşmada yazar yine Ebû Bekir ve Ömer’i hedef göstererek Hz. Ali’nin sanki Hz. Ebû Bekir’in hilâfeti önünde engel teşkil ettiği izlenimi uyandırılmaya çalışılmıştır.

“Be adam! Bize muhalefet eden grubun başı kimdir? Ali değil midir? Ali’den biat alırsan, diğerleri de sana biat etmez mi?”

Ebû Bekir’in gözlerinin içi parladı birden.

“Evet, haklısın. Neden daha önce düşünemedim. Ali biat ederse hiçbir sorunumuz kalmaz.”¹²

Yazar, Hz. Ebû Bekir’in Hz. Ali’nin kendisine biat etmesi konusunda Hz. Ömer için Hz. Ali’ye karşı saldırganca tutumda olduğunu gösteren diyaloglara yer vermiştir.

“...Ömer sinirinden kuduruyordu. Kılıcın kabzasını sıkıca kavrayarak: “Kendisi bilir” dedi. “İyilikle gelmiyorsa onu zorla getirmesini de bilirim.”

Daha sora büyük bir hınç ve öfkeyle dışarı çıktı...”

...

“Ya Ali kapıyı aç!”

“Cevap alamayınca kapıyı tekmelemeye ve tehditler savurmaya başladı:

“Aç kapıyı Ali! Açmazsan kapıyı kıracağım.”¹³

Yine romanda Hz. Ömer için, “Kudurgan bir hayvan içgüdüleriyle saldırıya ve tehditler savurmaya devam ediyordu.”¹⁴, “Ömer’in taşlaşmış kalbi”¹⁵, “Ömer’in gözü dönmüştü bir kere”¹⁶, Ömer şeytani bir gururla”¹⁷ ; Hz. Ebû Bekir için, “Ebû Bekir hadis uydurmaya başladı.”¹⁸ , “Ebû Bekir halkın nazarında pozisyonunu güçlendirmek için konuyu saptırmaya

¹¹ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 155.

¹² Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 156.

¹³ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 156-157.

¹⁴ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 158.

¹⁵ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 158.

¹⁶ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 159.

¹⁷ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 161.

¹⁸ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 178.

başlamıştı. Tekrar uydurduğu o yalan hadise sığındı. Çünkü tek dayanağı oydu.”¹⁹ gibi ifadeleri kullanılmıştır.

Bir başka yerde Hz. Fâtıma'nın ashaba yönelik “kapıda bekleyen leş kargaları”²⁰ ve Medineli kadınlara yönelik de “dünyanızdan tiksinerik kocalarınıza öfke duyarak sabahladım”²¹, “Zalimler topluluğunun burunları kopsun, boğazları dert dert görsün, kahrolsunlar!”²² şeklinde konuşturulduğu görülmektedir.

2. Dönemin Diline Ve Siyer Terminolojisine Uygun Düşmeyen İfadeler

Romanlarda Hz. Peygamber'in hayatı ve kişiliği mevzu bahis olduğunda metnin genel çerçevesine hiç de uygun olmayan ifadelerin kullanıldığını görmekteyiz. Bu ifadeler, Hz. Peygamber'in yaşadığı devrin sosyal özelliklerini yansıtmadığı gibi o devrin çevre ve şartlarına da uygun düşmemektedir.

Mesela, “Tûba Kokusu” adlı romanda;

“Kureyş'in azizesi”²³

“düzmece fanteziler”²⁴

“Domuz suratlı bir insan silüetinde”²⁵

“aynı yastığa baş koyduğu bir ihanetin çarmihında çırpınmakta”²⁶

“kamuoyu çalışmaları”²⁷

“şeytani bir gururla”²⁸

“pasif kıyam”²⁹

“kafamdaki ikilemler”³⁰

“Bu nasıl hükümet? Bu nasıl kasavet?”³¹

“Kulaklarınız ve gözleriniz iptal edilmiş adeta”³²

¹⁹ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 186.

²⁰ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 157.

²¹ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 191.

²² Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 191.

²³ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 12.

²⁴ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 26.

²⁵ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 27.

²⁶ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 143.

²⁷ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 154.

²⁸ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 161.

²⁹ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 167.

³⁰ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 169.

³¹ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 178.

³² Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 188.

“Zalimler topluluğunun burunları kopsun, boğazları dert dert görsün, kahrolsunlar!”³³

“son çırpınışları tirajı komikti”³⁴

“Ümmetinin üzerime nasıl çullandığı”³⁵

“şu toprağı sizin kanlarınızla boyarım”³⁶

Yine romanda geçen bazı ifadelerin Hz. Fâtıma'nın dilinden cümlelere döküldüğü görülmektedir. Bu ifadeler gerçeklikle örtüşmediği gibi kaynaklarda onun söylemine dair bu tarz rivayetler tespit edilememiştir.

“dünyanızdan tiksinerak kocalarınıza öfke duyarak sabahladım.”³⁷

“kıldığım her salatta ikinize de beddua edeceğim”³⁸

Hz. Peygamber'in yaşadığı toplumun dinî, siyasî, ekonomik ve coğrafik açıdan okura tanıtıldığı siyer romanlarında Hz. Peygamber'in risalet görevi ve bu esnada yaşadıkları anlatılırken eserlerde bu gerçekliği verme adına ve anlatımda yüksek dil zevki ve estetik görünüm bakımından yazarların birtakım atasözleri ve deyimlerin kullanıldığı görülmektedir. Ancak kullanılan ifadeler Türkçe yazılmış bu romanlarda her ne kadar uygun gibi görülse de Arap geleneğine ait bu konularda Arapça atasözleri ve deyimlerin kullanılması gerekirdi.

Mesela;

“kapıda bekleyen leş kargaları”³⁹

“dut yemiş bülbüle dönmüştü”⁴⁰

“hasımların elinde birer oyuncağa dönüşmek”⁴¹

“İti an çomağı hazırla!”⁴²

Yine eserlerde dinen de mahzurlu beddua ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir.

“...Allah belâlarını veresiceler...”⁴³

³³ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 191.

³⁴ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 197.

³⁵ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 209.

³⁶ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 212.

³⁷ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 191.

³⁸ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 198.

³⁹ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 157.

⁴⁰ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 163.

⁴¹ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 191.

⁴² İskender Pala, *Hz. Muhammed için Bülbülün Kırk Şarkısı* (İstanbul: Kapı Yay., 2015), 132.

⁴³ Pala, *Hz. Muhammed için Bülbülün Kırk Şarkısı*, 203.

Ayrıca yazarların sıkça yaptığı anokronizme düşme sonucunda eserlerde birtakım terminolojik hatalar ortaya çıkmaktadır. (“Yalnızlık Anaforu: Hz. Peygamber’in inzivaya çekilmesi”, “Kur’an: Aşkın serenadı”, “Göksel gezinti: Miraç” gibi.) Bu hatalar, İslamî terminolojiyi bambaşka boyuta taşıyarak kelimelerin arkasındaki anlam ve çağrışımın yüklerinin silinmesine hatta sığlaşmasına sebep olmaktadır.⁴⁴

3. Anlaşılması Güç Tasvir Dili

Eserlerde yazar, okurun zihnini canlı tutmak ve metnin tekdüzeliğini kırmak için tasvirlerden yararlanır. Bu durumun okuyucuda iz bırakmasını sağlayan en önemli etken ise yapılan betimlemenin özgün ve doğal olmasıdır. Ancak romanlarda çoğu tasvirde sıradan, yapay, nesnel olarak ifade karşılığı olmayan, düşünsel derinlikten uzak ifadelerle karşı karşıya kalmaktayız. Tıpkı “Aşkın Meali” romanında olduğu gibi.

*“Çöl, hiçlik makamıdır. Çöl, yeryüzünün son noktası; hayat ülkesinin, hayal gücünün son çizgisi. Çölde en güzel yetişen şey hayaldir. Kelebeğe benzer mavi, yeşil, mor, bal renkli bir çiçektir çölün hayal bahçesi. Çöl koskoca hayal perdesiydi...”*⁴⁵

Benzer bir ifadeye bu kez “Bülbülün Kırk Şarkısı”nda rastlamaktayız. Yine çöl ile ilgili yapılan tasvirde çölün o zamanki somut yapısı, coğrafi konumu ve özellikleriyle ön plana çıkarılmamış, soyut ve hayalî derinliklerle dolu satırlara yer verilmiştir.

*“Çöl, evsiz ve duvarsız mekân; çöl akıl ve hesap dışı zaman... Çöl, susuzluğun ve fırtınaların savruk karargâhı; çöl yıldızlar altında hüznü gecelerin ahı... Çöl, kum zerrelerinden örülen yatak; ve çöl birbirine karışan siyah ile ak... Her şeyi kuşatan erişilmez nimet; belki hususi nasiplere elveren ganimet...”*⁴⁶

Bu örneklerden sonra okurun zihninde tam olarak karşılığı olmayan ve ne anlama geldiği dahi anlaşılamayan ifadelere de eserlerde sık sık karşılaşılmaktadır. Meselâ;

*“Hece hece çarptı Kevser’in suları Hira Mağarasının duvarlarına...”*⁴⁷

*“...İkra'nın katreleri sadrını serinletti, yüzünü yıkadı ayet ayet...”*⁴⁸

⁴⁴ M. Fatih Andı, “Popüler Siyer Kitaplarında Dil, Üslup ve Estetik Sorunları”, *Türkiye’de Popüler Siyer Çalışmaları: Siyer Atölyesi: 2011-2012 Tebliğler Kitabı* (İstanbul: Meridyen Derneği, 2013), 89.

⁴⁵ Yağmur, *Hz. Ali ve Fatma- Aşkın Meali* 3, 72.

⁴⁶ Pala, *Hz. Muhammed için Bülbülün Kırk Şarkısı*, 105.

⁴⁷ Yağmur, *Hz. Ali ve Fatma- Aşkın Meali* 3, 23.

“Çöl kabına sığmıyordu. Rüzgârın zehirli tokadıyla kumlarını savuruyordu Mekke'nin semalarına...”⁴⁹

“Mekke'nin ıssız gecelerinde, düşkünlerin umutlarına katık, yolda kalmışların heybesinde azık; aşkın mihrabında vuslat anını beklediği sevgiliye yanık bir yürek...”⁵⁰

“...Kıskançlık duygusu ruh sahillerinde dalgalandı ve o azgın dalgaların senfonisine aldanıp, karanlığa doğru dağıldılar.”⁵¹

“hasret seremonisinin fonu eşliğinde”⁵²

“...veda anmm hüznü fonu eşliğinde...”⁵³

“...cam keşiği acıların hiddetine döküyorlardı gözyaşlarını.”⁵⁴

“...haksızlıklar karşısındaki sükûtunun vebalini kusuyordu haykırışlarında...”⁵⁵

“...kimisi bir köşeye çekilmiş vicdanının onulmaz sancısını soluyordu...”⁵⁶

“...kimisi de samimi bir duygu esnemesinde...”⁵⁷

“...içini kasıp kavuran bir acının dayanılmaz zonklaması...”⁵⁸

“...Şimdi gül alıp gül satma, belki gülü gül ile tartma vaktiydi...”⁵⁹

B. İçeriksel Değerler Bağlamında Din Dili

1. Aşırı Trajikleştirme, Dramatikleştirme Ve Romantikleştirme

Romanı diğer edebi türlerden farklı kılan şey şüphesiz onun kurmaca (fictive) yapısı olmakla beraber kahramanlarını başkalarından ayırarak onları kendine özgü kılması ve onların etrafını detaylı bir şekilde vermesidir. Yazar, kahramanların öykülerini yer yer trajik vurgular yaparak yer yer dramatik sahneler çizerek yer yer de iç içe girmiş olay örgüleriyle okura sunar. Yukarıda söz konusu ettiğimiz bu etmenlerin anlatılan hikâyeye zenginlik ve çeşitlilik katması kaçınılmazdır. Ancak bunların

⁴⁸ Yağmur, *Hız. Ali ve Fatma- Aşkın Meali* 3, 23.

⁴⁹ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 10.

⁵⁰ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 12.

⁵¹ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 22.

⁵² Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 200.

⁵³ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 202.

⁵⁴ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 205-206.

⁵⁵ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 205.

⁵⁶ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 205.

⁵⁷ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 205.

⁵⁸ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 208.

⁵⁹ Pala, *Hız. Muhammed için Bülbülün Kırk Şarkısı*, 89.

abartılması sonucunda ortaya sulandırılmış, bayağılık taşıyan sun'i ifadelerin ortaya çıktığına şahitlik etmekteyiz.

Örneğin; Sinan Yağmur'un "Aşkın Meali" adlı romanında Hz. Hatice'nin vefatının yaklaştığı sıralarda Hz. Fatma'da yaşattığı derin keder ve üzüntü santimental şekilde dile getirilmiştir.

"Çöllerden ırmaklar çıkaran kadın yorgundu artık. Birden bire düşmüştü yatağa Hatice Anne. Başucunda küçük kızı Fatma. Elleriyle siliyor annesinin alnındaki boncuk boncuk akan terleri. Annesinin alnından kendi alnına geçecek yazgıları tek tek toplar gibi.

Ayaklarına başını dayayıp parmak uçlarına yüzünü süren kızına seslendi:

"Kızım yanıyorum, bir bardak su."

Su içecek zamanı var mıydı? Ama olsun, istemişti Fatma'sından.

Fatma'nın yazgısıydı her sevdiğinin son anlarında onlara su taşımak. Önce annesi, sonra babası su isteyeceklerdi "En Sevgili"ye yürürken. Sonrasında Bedir'de, Uhud'da, her savaşta elinde su taşıyacaktı mücahitlere. Suydu Fatma'nın kaderi, su gibi aziz, su misali serinleticiydi ya o mah gözleri.

Su gelmeden su gibi akıp gitmişti Hatice iman ve aşk ile sevdiği Rabbinde.

Bir Şevval gecesinde susar dünya, susar insanlar. Bir ninni sesine karışır tüm ağıt sesleri. Uyusun da büyüsün diyen dil susmuştur artık yavrusunun başucunda.

Sesin. Ne güzeldi sesin. Yumuşacık, sıcacık. Tüm kalbimin kuşları havalandırdı. Sesinin ikliminde.

Ah Fatma'nın yüreğine karalar bağlatan gidiş! Bir ateş düşürdün ki bağrına, bildiğin gibi değil. Her kız bir annesini yitirdi bu sabah seninle...³⁶⁰

Yine okura aşırı dramatilize edilmiş bir sahne olarak çizilen başka bir örneğe Nuriye Çeleğen'in "Aşk-ı Hüzün: Hz. Âmine & Halîme romanında Hz. Âmine'nin vefatıyla birlikte Hz. Peygamber'in ölüm gerçeğinin çaresizliği karşısında annesinin vefatına duyduğu üzüntü şu şekilde ifade edilmiştir:

³⁶⁰ Sinan Yağmur, *Hz. Ali ve Fatma- Aşkın Meali 3* (İstanbul: Kapı Yay., 2016), 51-52.

“...Kâinat suskun. Anne ölürken başucunda ağlayan bir çocuk varsa kâinatın dili tutulur.

Muhammed’imin (asm) gözlerinde ayrılığın yaşları. Hep sevdikleri alınıyor yavrumdan. Gurbet, ayrılık el atmış hayatına. Mekke’de bile değil Allah’ım. Yanında dedesi bile yok.

Gözyaşı dökülüyor gurbette ölümün firkat dolu acısına.

Yavrum itaatkâr, babası gibi, dedesi İsmail gibi... o da ölümün bıçağına boyun uzatıyor her daim.

(...)

Beyaz yüzü solgun “Annem!” diyor. “Annem!”

(...)

“Annem,” diyor yalnızca “annem!”

Ah o “annem” kelamı.

Kâinat inliyor, “Annem, annem!” diye.”⁶¹

Sibel Eraslan, “Çöl/Deniz Hz. Hatice” romanında Hz. Hatice’nin abdest almayı ve namaz kılmayı öğrenmesini film sahnelerini aratmayacak şekilde aşırı romantize edilmiş halde okuyucuya sunmaktadır:

“Hatice annemiz, abdestin her rüknünde, bir kere daha âşık olurcasına hayranlıkla seyrediyordu eşini... Bir aşk ve sadakat yemini gibi, gözlerini eşinden ve sudan alamıyordu... Su takibi... Su gayreti... Su tanışması... Su ahdi, su vefası... Yüce Allah Resulüne Sevgilim dedi... Hatice de Sevgilisinin Sevgilisi oldu. Su yeniden takılan nişanları, yeniden kıyılan nikâhlarıydı onların. Aşklarının sırrını suya verdiler de su o günden sonra konuşmamaya yemin etti...”⁶²

“Aşk kokusu eşliğinde kar tanesi yeryüzüne düşer gibi, cemreler suya düşer gibi, secdeye düştüler.”⁶³

“Çöl/Deniz Hz. Hatice” romanında, Hz. Peygamber ve Hz. Hatice arasındaki aşk, şiirsel olarak şu şekilde ifade bulmuştur:

O bulut, aşk kaleminin çizdiği bir hayal miydi?

O bulut, Allah’ın bahşettiği bir nimet miydi?

O bulut, Muhammed’in alnından göğe şavkı vurmuş ilahi bir iz miydi?

O bulut, Hatice’nin gördüğü bir düş müydü?

⁶¹ Nuriye Çeleğen, *Aşk-ı Hüzün: Hz. Âmine & Halime* (İstanbul: Timaş Yay., 2016), 224-230.

⁶² Sibel Eraslan, *Çöl/Deniz Hz. Hatice* (İstanbul: Timaş Yay., 2017), 283.

⁶³ Eraslan, *Çöl/Deniz Hz. Hatice*, 285.

O bulut, sevenlere has bir iyilik sağlık temennisi miydi?

O bulut, sevilenin başında kanat çırpan meleklerin kanadı mıydı?

O bulut, aşka düşmekte olan bir kadının yol baht açıklığı duası mıydı?

O bulut, Hatice'nin üzerine titrediği serverine kalbinden uzattığı bir örtü müydü?

O bulut, ilahi aşkın batından zahire taşarken köpürttüğü denizden bir katre miydi?

O bulut, bakanı bakılana bağlayan bir andaç mıydı?

O bulut, gönül tacı, baş tacı mıydı?⁶⁴

Yine benzer romantize edilmiş bir anlatımı Aşkın Meali'nde Hz. Ali ve Hz. Fatma'nın Kâbe'yi tavaf edişlerini anlatımı sırasında görüyoruz:

"...Her şeyi geride bırakmış, zamansızlığın içindeydiler. El ele akan iki nehir gibiydiler. Beytullah denizine karışan iki billur ırmak..."

"...her ikisi de öperek aşklarını mühürlüyordu Hacer'ül- Esved'de. Hasretti Hacer'ül- Esved. Nişandı. İzdi. Gözdü. Bu kara sevda taşının damarlarına yazılıyordu. Hiç kazanmamak üzere Ali ve Fatma'nın sevdası."

"...âşıkların aşk tavafi."⁶⁵

2. İslami Romantizm Ve Mahremiyetin Mahremiyetsizliği

Roman, yapısı itibariyle kapalı kapılar ardında olan biteni açığa çıkar-maya istekli, insan hayatını tabiri caizse didik didik etmeye meyilli, gizli saklı her şeyi ortaya dökmeyi seven; aşk, sevgi, nefret, kıskançlık, arzu, hırs, ihtiras, özlem, umut, ümitsizlik, yalnızlık gibi insiyakları barındıran, zıtlıklardan hoşlanan, gerçekle ideal arasında sıkışıp kalmış insan hayatındaki krizlerden beslenen bir görünümde olduğu aşikârdır. Cemil Meriç, bu konuda "Kahraman, evlerinin damını açar, bizi yatak odalarına sokar. Roman başlangıcından itibaren bir ifşâdır" der.⁶⁶

"Hz. Muhammed'in (sav) belki de Türk romanında üzerinde en fazla durulan yönü eşleridir. Çokeşliliği, sebepleriyle birlikte irdeleyip bunun dönemin Arap toplumundaki ve İslam âlemindeki yerinin ele almayan, özellikle eleştirel bakmak isteyen sanatçılara bu konu hep bulunmaz bir fırsat olmuştur. Cumhuriyet dönemi Türk romanında da bu mesele, daha çok olumsuz bakan yönüyle işlenmiş, sanatçılar özellikle Hz.

⁶⁴ Eraslan, *Çöl/Deniz Hz. Hatice*, 108.

⁶⁵ Yağmur, *Hz. Ali ve Fatma- Aşkın Meali 3*, 194.

⁶⁶ Cemil Meriç, *Bu Ülke* (İstanbul: İletişim Yay., 1996), 119.

Hatice'nin yaşça büyük ve Hz. Âişe'nin de küçük olması hususunu yer yer alaycı bir üslupla olumsuzlayarak aktarmışlardır.⁶⁷

Yazarlar gerek eserlerinin tirajını arttırmak gerek okurun ilgisini çekmek gerekse ortaya gerçeğe yakın başarılı bir kurgu çıkarmak için karakterlerin kırılğan duygu dünyalarının tasvirlerini hiç çekinmeden yapmaktan geri kalmazlar. Bu eserler, özellikle “aşk” konusunu öyle bir düzleme oturturlar ki bu duruma dinin hiç de sıcak bakmadığı ve sakıncalı gördüğü bir anlayış doğrultusunda ela alırlar. Nitekim Hz. Hatice üzerinden Hz. Peygamber'den ayrı kaldığı zamanlarda sevgilinin yolunu gözlediği fedakâr, duygu yüklü, “yalnız” bir kadın profili oluşturulmuştur. Söz konusu romanlarda ele alınan aşk ve sevgi teması, o dönemin aşk ve sevgi anlayışına uymadığı gibi kadın üzerinden bu konuların modern zihniyet algısı etrafında oluşturulduğu ve tahrif edildiği görülmektedir.

“Çöl sıcağının altında eşini beklerken harflere sığınırdı Hatice Hatun... Ab-ı hayatım, açıortayım, ada'm, af kapım, afakım, ahdim, aklım, arslanım, aşikârım, aşkım, asumanım, aşım, ateşim, aydınlığım, azametim... Bahçem, bağlacım, bir tanem, buğdayım. (...) Han'ım, harfim,, asadım,, hazinem, hecem. (...) İncirim, isteğim, işim, izim... Jalem, jestim, jengdânım... Ra harfim, rayiham, rikkatim. (...) Şahikam, şarkım,, şattü'l arabım, şelalem, şekerim, şeyhim. (...) Takvimim, tamım, tatlım, tûrabım,, (...) Yağmurum, yazım, yazıtım. (...) Zamanım, zarfım, züvvarım...”⁶⁸

“Şayet eşi bir seferdeyse onun sefer şartlarına mahkûm ediyordu kendisini... ‘O çöl fırtınalarında yanarken, serin bir yerde beklemek bana haramdır’ der, terasın en gölgelik yerinde, sıcağın alnında, ufka çakılı olarak dalar giderdi yollara... Birkaç kere eşini beklerken kendinden geçip yığıldığı bile olmuştu terasa...”⁶⁹

“İşte aşksız gönüllerin diyarında büyümüş bir kadın... Ama aşkla... Ama yangın yerine dönmüş bir gönülle... Sevgiliyi bekleyerek geçen yıllarda sabırla beslemiş aşkını.”⁷⁰

⁶⁷ Bedia Koçakoğlu ve Ahmet Koçakoğlu, Türk Romanında Bir Yetim (Cumhuriyet Dönemi Türk Romanının Siyer-i Nebî Yaklaşımı), *Türkiye’de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı* (İstanbul: Meridyen Derneği, 2016). 2:124.

⁶⁸ Eraslan, *Çöl/Deniz Hz. Hatice*, 191-192.

⁶⁹ Eraslan, *Çöl/Deniz Hz. Hatice*, 189.

⁷⁰ Mert, *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 12.

“İşte o mukaddes kadın; Hz. Hatice yapayalnız bırakılmıştı...”⁷¹

“Büyük bir burukluğun girdabında salınan duyguları, bezgin bir yalnızlığın suskunluğunda her geçen gün korkuya dönüşüyordu. Kocası için korkuyordu. Mekke'nin o vefasız, zalim ve düşüncesiz insanların kocasına zarar vermelerinden korkuyordu. Elif gibi yapayalnızdı. Yalnızlığın sükût ettiği yüreğinde beslediği hisleri paylaşacak, onu içine düştüğü yalnızlık anaforundan kurtaracak bir sırdaşa ihtiyaç duyuyordu.”⁷²

Sibel Eraslan'ın romanında Hz. Âişe ile ilgili anlatıldığına göre; Hz. Âişe, sefere çıktıkları bir gün Hz. Peygamber'e yolculuk sırasında da yakın olmak için çocukça bir düşünceyle kendi devesiyle Hz. Hafsa'nın devesi değiştirerek onun gecesini almaya çalışır. Hz. Hafsa'nın bu durumdan haberi yoktur. Hz. Âişe kendi kendine “Beni affet olmaz mı, aşkım kalbimin zararına işlemiş, bunlar hep aşkın hallerindedir, affet...”⁷³ der. Yazar, bu durumda Hz. Âişe'yi amansızlığa düşmüş kıskanç bir kadın profili olarak okurun karşısına çıkarır. Eraslan'ın, Hz. Peygamber'e duyduğu sevginin bir neticesi olarak Hz. Âişe'nin kıskançlık duygusuna vurgu yaptığı görülmektedir. Santimantal söylemin ağırlıkta olduğu kıskançlık temasında yazar, Hz. Âişe'nin her kıskanç halini “aşkın hallerinden” sayar. Bu haller bazen diğer Ehl-i Beyt kadılarını aldatmayaa, onlar üzerinde oyunlar kurmaya, gecelerini çalmaya kadar varır. Ama her defasında anlatıcı bu hali aşk temasına bağlar.⁷⁴

Sibel Eraslan'ın romanın başka bir yerinde Hz. Peygamber ve Hz. Âişe'ye dair mahrem ayrıntıları rahatça dile getirildiği görülmektedir. Okurun duygu ve hassasiyetleri, böylesine önemli kutsal şahsiyetler hakkında iki kişi arasında kalması gereken mahrem ayrıntıları öğrenmenin gerçekliğiyle yüz yüze bırakılarak, kurgusal gerçeklerle donatılmış tasvirlerle alt üst edilir.

“O(s.), aynı zamanda uyumdur benim...”

Baldan tatlıdır onun(s) yanında mışıl mışıl uyumak, ıplık bir süt kadar sevindiricidir bazen onun yanındaki uyku. Uyurken bile ellerini bırak-

⁷¹ Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 12.

⁷² Mert, *Tûba Kokusu (Hz. Fâtıma)*, 13.

⁷³ Sibel Eraslan, *Hz. Âişe (ra): Meleklerin Selam Verdiği Kadın*, (İstanbul: Timaş Yay., 2014), 207.

⁷⁴ Gönül Yonar Şişman, “2000 Sonrası Siyer Konulu Romanlarda Kadın Sahâbe Profilleri”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları=Hadith and Sira Studies* 1, sy.1 (İstanbul: Meridyen Derneği, 2015): 171.

*maktan korktuğumdur. Bulamadığımında bir kör gibi yanar gözlerim, bir kör gibi ağlar geceler... Parmak uçlarım O'nu(s) değmediğinde ah... Hz. Yusuf'un kuyusu sığ kalır içine düştüğümün yanında... Yusufu attıkları zindan bile ak kalır, gecenin içinde O'nu(s) arayan ellerimin tutamadığı zifiri anlarda...*⁷⁵

Bu kez de Aşkın Meali'nde Hz. Peygamber ve Hz. Hatice'nin namaz kılma hali, dinî bir ibadeti yerine getirmenin çok ötesinde romantize edilerek bir aşk sahnesini aratmayacak şekilde okura sunulmuştur.

*"Hanımların ilk Müslümanı, eşinin biriciği, Peygamberinin hemen bir adım gerisinde saf tutmuş. Bağlamış ellerini göğüs hizasına. Elif gibi dimdik durmakta kıyamda. Kudüs'e doğru yönelmiş iki aşk vücudu. Biri okuyor, diğeri onu tedebbürle dinliyor. İki mübarek soluk bir yöne akıyor buhar buhar. Can cana, yan yana eğiliyorlar, vav halini alıyorlar. Sonra tekrar doğrulup, mim şeklinde yere kapanıyorlar."*⁷⁶

Zaman zaman romanlarda, duygusal anlatımların melankolik bir hava eşliğinde okura verilmesi söz konusudur. "Elif gibi yapayalnız", "Yusuf yüzlü yalnızlık", "hasret seremonisinin fonu eşliğinde", "veda anının hüznü fonu eşliğinde", "aşk kokusu eşliğinde", "hüznün acılı melodisi", "hasret sağanağı", "cam kesigi acılar", "kandil kandil yanan gözler", "gözü yıldız, sesi nehir, sözü deniz", "kâinatın yaratılış mayası", "aşk dağının yamacı" gibi hangi anlamlara geldiği tam olarak kestirilemeyen, muğlak, bulanık ifadelerle aşk olgusu olağanüstü bir yere konumlandırılır. Bu ifadeler o dönemin aşk anlayışını yansıtmadığı gibi bugünün insanının duygusal açlığı boş ve anlamsız hayallerle doyurulmak istenir. Romanlarda aşırı romantize edilmiş bu yoğun duygularla, yazarın hayal âlemiyle baş başa kalan okur, dünya hayatında karşılaşmaları hiç de mümkün olmayan sanal dünyada bir anda kendilerini buluverir.

"Başkarakterleri hanımlar olan bu romanlarda, Peygamberimiz dâhil diğer bütün şahıslar, onların daha iyi görünüm kazanmaları için vardır. Yukarıda bahsini ettiğimiz duruma paralel olarak hayatın ve tarihin dışında, kitle kültürünün tam da ortasında aile, ev, özel hayat arasına sıkıştırılmış İslam'ın rol model portre kadınları, sahip oldukları öncü kimliğin protipinden uzaklaştırılarak sosyal kimliğinden âzâde bir ka-

⁷⁵ Eraslan, Hz. Âişe (ra): Meleklerin Selam Verdiği Kadın, 76-77.

⁷⁶ Yağmur, Hz. Ali ve Fatma- Aşkın Meali 3, 26.

dın karakterin yerini alırlar. Kadınlara sunulan dünya tasarımı, aynı zamanda Müslüman kadının yeniden inşasında kilit rol oynamaktadır. Romanlarda yazarların Hz. Peygamber'in muhterem hanımları üzerinden inşa ettikleri kadın kimliğiyle, muhafazakâr modernleşmenin seçkin bir üst kültür yaratma çabasını da görmekteyiz.”⁷⁷

Sonuç

Her şeyin mezc edildiği günümüzde siyer ve roman türü de bu handikaptan payını almıştır. Siyer konularının roman formatına adaptasyonu sonucu ne tam anlamıyla siyer ne de tam anlamıyla roman diyebileceğimiz “siyer temalı romanlar” ortaya çıkmıştır. Modern dönemin sanatçısı tarafından popüler kültürün getirdiği anlayışla dünün İslam'ı ve bugünün Modernizm'i arasında insanlara seküler hayatın çıkmazına bir kapı aralanmak istenir. Ancak romanın dış âleme, siyerin ise iç serüvene çektiği düşünülürse bu durumun, insanı zıtlıklara sürükleyen bir varlık haline dönüşmesine sebep olur. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve ashabı ile bağ kurmak isteyen okur, bu kapıdan eli boş olarak dönecektir. Çünkü siyerin kendi içinde hala halledemediği birtakım tartışmalı durumlar söz konusudur. Nitekim roman formatında siyer yazılması; romanın kurgusallığı içinde siyer konularının sünî gerçekliklere maruz bırakılması, olağanüstü ve abartılı tasvirlerle donatılması din açısından yeni problemlerin doğmasına neden olacaktır.

Günümüz edebî siyer yazımında, siyer verimlerinin roman türü içinde işlenmesi bakımından elverişsiz olduğu bir gerçektir. Öncelikle konuların gerçeklikten öte kurgusallığa dayanılarak aktarılması, trajikleştirilmesi, mahremiyeti gözler önüne sermesi, işlenen temaların fantastik şekilde sunulması, anlatımda çatışmadan beslenmesi gibi bazı sakıncaların olduğu ortadadır. Ontolojik temelleri ve içerisinde doğmuş olduğu ideoloji sebepleriyle kültürümüze tamamen yabancı olan roman türünün, tüketim malzemesine dönüştürülmeye yatkın özelliği ve zeminiyle siyer muhtevasına uygun bir form olmadığı bir kez daha net bir şekilde anlaşılacaktır.

⁷⁷ Esra Fahriye Poyraz, “Popüler Siyer Romanlarına Eleştirel Bir Yaklaşım Denemesi”, *Sireti Sürette Görmek I-II, Çalıştay Tebliğler Kitabı* (İstanbul: Meridyen Derneği, 2018). 75.

İslam tarihi ve siyer yazıcılığı bağlamında konuya bakıldığında, kutsalın kurgulanıp aktarılamayacağı gerçeğiyle karşı karşıya kaldığımız bu iki tür içinde, kutsalın sağlıklı bir şekilde çiçeklenmesi zor görünmektedir. Bu durum, birtakım tartışmaları her zaman beraberinde getirecektir. Bu tartışmaların ağırlık noktasını, siyeri oluşturan malzemenin güvenilir ve sağlam kaynaklar kullanılmadan hayal ve kurgu yoluyla anlatılmasının neden olduğu problemler oluşturur. Bu problemler de okuyucunun zihnindeki Hz. Peygamber algısına zarar vermekten başka bir işe yaramayacaktır.

İncelenen romanlarda, siyer konularının başka bir ruh ikliminin ürünü olan roman tarzında yazılması sonucu kurmaca-gerçek zıtlığı olduğu söylenebilir. Yazarın kaleminde kutsal için dini keskinlik ortadan kalkmış, onunla ilgili siyah-beyaz farkı kadar net olan gerçeklikler, grileşmeye başlamıştır. Kutsal olan zaten kutsaldır ve sınırlarının değiştirilmesine açık değildir. Dolayısıyla bu şartlar altında kimi edebi formlar, Hz. Peygamber’i anlatma bakımından uygun olamayabilir.

‘Hz. Peygamber’i bir tür ile anlatmak nasıl mümkün olacaktır?, anlatılanlar ne derecede sağlıklı olacaktır?’ sorularıyla karşı karşıya kalmaktayız. Bu sorular henüz tam anlamıyla cevabını bulamamışken, Hz. Peygamber’in hayatını bir form içinde anlatmanın yolu onu bir kurmaca kahraman olarak sunmakla sağlanamaz. Belki onun hayatının belirli kesitleri formun konusuna uygun düştüğü yerlerde bir alıntıyla veya yansımayla bu amaç gerçekleştirilebilir. Yahut bir kişi, bir temsil, bir imge veya motif üzerinden Hz. Peygamber anlatılabilir. Ana kahramanın mutlaka Hz. Peygamber olması diye bir zorunluluk da yoktur. Onu kendi zamanından bugünlere taşımanın yolu, onun hayatını, ahlâkını ve kişiliğini, kültür endüstrisinin herhangi bir malzemesine dönüşmesini sağlayarak olamaz; keza yazın dünyası içinde onun hakkında arkaik bir üslûpla, seviyesiz ve ucuz duygusallıklarla perdelenmiş yeni kurgular oluşturarak, onu basitleştirmek ve sıradanlaştırmak da makul değildir. Onu anlatmak, salt rivayetler ışığında değil de gerçeklik ipine sıkı sıkı tutunarak, aşırı yüceltme ya da değersizleştirme arasında savrulan bir bakış açısı yerine, daha hassas bir anlayışla, sade, anlaşılır ve sağduyulu bir dille olmalıdır.

Netice itibariyle gayemiz, Hz. Peygamber sevgisini geçmişten bugünlere taşıyıp zihinlerde ve gönüllerde yeşermesini sağlayıp içselleştirmekse öncelikle inanç dünyamızın önemi ve yüklendiği işleve uygun davranılmalıdır. Yine edebiyatın imkânlarından faydalanarak hassasiyetle tasarlanmış yeni ve özgün türlerle onun bilinmeyen, bu zamana kadar işlenmemiş yönleri ile anlatılması gerektiği kanaatindeyiz.

Kaynakça

Akçay, Ahmet Sait. *Bellekteki Huriler/İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bakış*. İstanbul: Selis Kitaplar, 2006.

Anar, Turgay. “Siyerden Romana “Düşüş”: Hz. Muhammed’i Konu Edinen Türk Romanlarında Bellek, Bilinç ve Tasvir”, *Sîreti Sûrette Görmek I-II, Çalıştay Tebliğler Kitabı(İstanbul, 29 Kasım 2017 ve 11 Nisan 2018)*, 157-162. İstanbul: Meridyen Derneği, 2018.

Andı, M. Fatih. “Popüler Siyer Kitaplarında Dil, Üslup ve Estetik Sorunları”, *Türkiye’de Popüler Siyer Çalışmaları: Siyer Atölyesi 2011-2012 Tebliğler Kitabı*. 89-104. İstanbul: Meridyen Kitaplığı, 2013.

Canatan, Kadir. “Gelenekte Kutsal-Peygamber Anlatıları”, *Siyer Edebiyat İlişkisi: Siyer Atölyesi 2010 Tebliğler Kitabı*, 35-64. İstanbul: Meridyen Derneği, 2010.

Çeleğen, Nuriye. *Aşk-ı Hüzün: Hz. Âmine & Halime*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.

Danış, Zeynep Kevser Şerefoğlu. “Dini Romanlarda Peygamber ve Sünnet Algısı”, *Türkiye’de Tüm Yönleriyle Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı* (9-12 Nisan 2015) 2: 95-107. İstanbul: Meridyen Derneği, 2016.

Eraslan, Sibel. *Çöl/Deniz Hz. Hatice*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.

Eraslan, Sibel. *Hız. Âişe (ra): Meleklerin Selam Verdiği Kadın*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.

Karataş, Turan. “Biyografik Romanın Okurda Oluşturduğu Peygamber İdraki ve Tasavvuru”, *Hazreti Peygamber’i Sanatla Anlatmak*. Adapazarı: Sakarya Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı Sakarya Kitaplığı, 2018.

Koçakoğlu Bedia ve Ahmet Koçakoğlu. “Türk Romanında Bir Yetim (Cumhuriyet Dönemi Türk Romanının Siyer-i Nebî Yaklaşımı)”,

Türkiye’de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğ Kitabı (İstanbul, 9-12 Nisan 2015), 109-138. İstanbul: Meridyen Derneği, 2016.

Meriç, Cemil. *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Mert, Habib. *Tüba Kokusu (Hz. Fâtıma)*. İstanbul: İmam Rıza Dergâhı Yayınları, 2016.

Narlı, Mehmet. “Son Dönem Romanında Hz. Peygamber”, *Hazreti Peygamber’i Sanatla Anlatmak*. Adapazarı: Sakarya Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanlığı Sakarya Kitaplığı, 2018.

Pala, İskender. *Hz. Muhammed için Bülbülün Kırk Şarkısı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.

Poyraz, Esra Fahriye. “Popüler Siyer Romanlarına Eleştirel Bir Yaklaşım Denemesi”, *Sîreti Sûrette Görmek I-II, Çalıştay Tebliğler Kitabı (İstanbul, 29 Kasım 2017 ve 11 Nisan 2018)*, 69-80. İstanbul: Meridyen Derneği, 2018.

Şişman, Gönül Yonar. “2000 Sonrası Türk Edebiyatında Konusunu Siyerden Alan Romanlar”. Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2015.

Şişman, Gönül Yonar. “2000 Sonrası Siyer Konulu Romanlarda Kadın Sahâbe Profilleri”. *Hadis ve Siyer Araştırmaları=Hadith and Sira Studies* 1, sy.1 (2015): 164-180.

Yağmur, Sinan. *Hz. Ali ve Fatma- Aşkın Meali 3*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.

Yılmaz, Ebru Burcu. “Romanın Ontolojik Temelleri ve Kurmaca İçinde Kutsalın Yansımaları”, *Sîreti Sûrette Görmek I-II Çalıştay Tebliğler Kitabı (İstanbul, 29 Kasım 2017 ve 11 Nisan 2018)*, 53-66. İstanbul: Meridyen Derneği, 2018.

Kelam ve Felsefe Açısından Nübüvvet

Ardoğan, Recep. *Kelam ve Felsefe Açısından Nübüvvet*. Kahramanmaraş: Klm Yayınları. 2021. 299 sayfa.

MUSTAFA BENLİ¹

Geliş Tarihi/Received: 11.11.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 27.12.2021

Öz: Evrenin yaratılışından bu yana her çağda insan ve insan toplulukları yaşamını sürdürme gelmiştir. Yaşamın ve insanların bir arada bulunmasının doğal sonucu olarak da her zaman inanılan bir takım inanç veya yapılagelen bir takım ritüeller bulunmuştur. İnsanı yaratan ve insanlığın hayatına yön veren yüce Allah, en başta kusursuz bir düzen kurarak akıl sahiplerine yaşamış oldukları yerin, bir yaratıcının eseri olduğunu anlatmıştır. İnsanlık değişerek ve gelişerek ilerlemesini sürdürürken maddi olarak farklılaşmalar yaşadığı gibi manevi olarak da bir takım tercihler yapmışlardır. İnsanın iradesi olması bakımından iyiye yönelebildiği gibi kötüye de yönelmiş ve bu çerçevede bir düzen oluşturma çabası içerisinde olabilmektedir. İşte bu durumda yüce Allah, insanlığın bu gidişatına peygamberler göndererek iyiye, doğruya ve güzele yöneltme bağlamında bir yol çizmiştir. Gönderilen peygamberlerin de hikmet gereği insanlardan olup insanlara güzel örnek olabilmesi amaçlanmıştır. Bir takım insanların öncelikle yaratılan bu düzene inanıp bundan yola çıkarak bir yaratıcının varlığını kabul ederek, gönderilen elçilere inanması, bu elçilerin de gösterdikleri yolun doğru, güzel ve iyi olduğunu aklen ve kalben kabul etmeleri zor olmamıştır. Diğer bir yandan da iradesini yaratılış fitratının dışında kullanıp doğruyu bulmada zorlanan ve bir takım insani heva ve heveslerle oluşturulmuş geleneğe körü körüne inanan, bu yönde de bir inanç geliştirmiş olanların, gönderilen peygambere inanması ve ona uyması zor olmuştur. Bu durumda yüce Allah, peygamberi kabul etmede zorlanan insanlara apaçık görünen, anlamak için ayrı bir çabaya gerek duyulmayan olağanüstü olaylar göstererek bu düzeni yaratanın ve elçiyi gönderenin aynı varlık olduğunu ispat etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Allah, İnsan, Nübüvvet, Vahiy, Sünnet.

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Ana Bilim Dalı. e-mail: mustix0921@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2569-8460>

Giriş

Günümüzde ve geçmişte kelimeler, felsefe ve farklı İslam ilimleri açısından nübüvvet hakkında birçok araştırma kaleme alınmıştır. Elbette bunların her birinin kendisine özgün amacı, yaklaşımı, konu ve üslupları vardır. Tanıtımını yapacağımız eser, özelde kelimeler alanının okuyucularına hitap etmekte genelde ise nübüvveti geniş bir yelpazede incelemesi bakımından İslam ilimleriyle meşgul olan tüm araştırmacıları yakından ilgilendirmektedir.

Eserde, bir dinin ve inancın, Allah-insan ilişkisi konusundaki farklılıklarının peygamber inancında bulunan farklılıklardan kaynaklandığı belirtilerek önce problemin ne olduğu saptanmıştır. Daha sonra bu farklılıkların gerek Müslüman kültürde gerekse Hristiyan inancında neler olduğu belirlenmiş ve bu farklılıklar akıl-nakil çerçevesinde genişçe temellendirilmeye çalışılmıştır.

Kitap; önsöz, giriş ve beş bölümden oluşmaktadır.

Eserin giriş bölümünde, öncelikle nebi ve rasul kavramlarının kelime anlamları ve terim anlamlarına yer verilmiş, nebi ve rasul ayrımı konusunda farklı görüşlerin olduğu belirtilerek, peygamberler hakkında nebi ve rasul ayrımı yapılamayacağına değinilmiştir. Daha sonra mucizenin ispatının önemi belirtilerek, diğer peygamberlerin tanınmasında Hz. Muhammed(s.a.v)'in kilit noktaya sahip olduğu, Hz. Muhammed(s.a.v)'in de kabulü için mucizenin mihenk taşı olduğuna dikkat çekilmiştir.

Yazar, "Hikmet Açısından Peygamberlik" başlıklı birinci bölümde öncelikle temelden başlayarak insanların peygambere ihtiyacı konusuna yer vermiş burada peygamberliğin insanlık için salt rahmet olduğu vurgulamıştır. Daha sonra peygamberlerin gönderilmesindeki ilahi hikmetler sıralanmıştır. İnsanların ahlaki ve akli konularda doğru kaynaktan bilgilenmesi amacıyla nübüvete ihtiyaç olduğu, gayb ve ahiret konularında ise söz konusu bilgilenmenin daha özel bir yeri olduğu, ahiret âleminin soyut bir alan olması hasebiyle bu konuda kesin bir bilginin ancak yüce Allah tarafından gönderilmiş bir elçi yoluyla mümkün olacağı temellendirilmiştir.

Yazar, birinci bölümde kelamî tartışmalardan birisi olan peygamber göndermenin Allah'a vacip olup olmadığını da tartışmıştır. Bu konuda üst kural olarak "hiçbir şeyin O'na vacip olmadığı" görüşü dile getirilmiş, ancak O'nun sonsuz hikmet sahibi olması gereği, kullarının maslahatını gözettiği bildirilmiştir. Daha sonra bölüm peygamberliğin kesbi mi, Vehbî mi olduğu hususuna değinerek devam etmiştir. Peygamberliğin kesbi olduğunu savunanların kendi içlerindeki

tutarsızlıklar ortaya konularak bölüm nihayete erdirilmiştir.

“Peygamberlik Görevi Ve Peygamberler” başlığını taşıyan ikinci bölümde önce nebi-rasul ayırımına yer verilmiş, nebi-rasul kavramlarında farklı olan noktalardan kısaca bahsedildikten sonra üzerinde birleşilen hususun, nebinin de rasulun de Allah’tan vahiy alması olduğu belirtilmiştir. Daha sonra Kuran’da geçen peygamberlerin sayısı konusu, değerlendirilmiş ve bu konuda bir sayı belirlemenin uygun olmayacağı dile getirilmiştir. Bölüm, nübüvvetin sona erip ermediği bahsiyle devam etmiş, nübüvvetin devam ettiği görüşünün temelsiz ve sapkın gruplar tarafından savunulduğu belirtilmiştir. Bölüm, peygamberlerin birbirine üstün olabileceği konusuyla sürdürülürken, hem ayetlerin zahirinden hem de bağlamsal bütünlüğünden peygamberlerin birbirinden üstün olabileceği vurgulanmıştır. Daha sonra nebilerin, velilerden üstünlüğü konusu tartışılmış, veliliğin veya velayetin özel bir görev değil, müminlerin ortak vasfı olduğu belirtilerek bu tartışmanın temelini inilmiştir. Buna göre veliliğin, dinde nübüvvet ve risalet gibi özel bir konumunun olmadığına göre peygamber ile veli arasında üstünlük karşılaştırması yapmak çelişkili bir durum olacaktır.

Üçüncü bölümde yazar, vahyin anlamları ve çeşitleri konusuna yer vermiştir. Vahyin hangi şekillerde peygamberlere gelebileceği açıklandıktan sonra vahiy-ilham ayırımı genel bir çerçevede açıklanmış, kapsayıcı ilahi mesajın sadece vahiy olduğu bildirilmiştir. Eserde Vahiy anlayışları değerlendirilmeye devam edilirken Hristiyanlık’taki vahiy anlayışlarıyla, İslam dinindeki vahiy anlayışı başlıklar halinde ve Hristiyan teologların beyanları tartışılarak okuyucuya sunulmuştur. İslam filozoflarının da vahiy anlayışları değerlendirildikten sonra farklı vahiy kabulleri, inanç ve anlayışlar genel olarak ortaya konulmuştur.

Aynı bölümde yazar, vahiy ve peygamberlik hususunda güncel tartışmalara da yer vererek vahyin kaynağı bakımından Allah’ı, vahyi anlama ve ondan yeniden anlam çıkarma görevini de peygambere veren tarihselci anlayışı eleştirmiştir. Tarihselci anlayışın eleştirisinin de yer aldığı vahyin mahiyeti konusu, vahyin mahiyetine ilişkin farklı anlayışları derli toplu biçimde ortaya koyması ve değerlendirmesi açısından kitabın özgün yönlerinden biri olmuştur. Bu konunun alt başlıklarından biri “Vahyin Bilinçaltından Kaynaklandığı” iddiası olup, bu alt başlık altında, tarihselci görüşün tersine, peygamberin vahyi yorumlama ve anlamlandırma görevinin değil onu tebliğ etme yani iletme görevinin olduğu açığa çıkarılmıştır. Daha sonra peygamberin, Kuran ayetleri dışında da vahiy alabileceği birçok örnek ayetle açıklanmış ve vahy-i gayr-i metlüvvün mümkün

olabileceği vurgulanmıştır. Üçüncü bölüm sonlandırılırken nasıl ki bir yaratıcının var olması akla ve fitrata uygunsuzsa yine aynı yaratıcının peygamber gönderip bazı ahlaki ve akli düzenlemeleri vahiy yoluyla belirlemiş olmasının da insan aklına ve fitratına uygun olduğu vurgulanmıştır.

Yazar dördüncü bölüme peygamberlerin sıfatlarını ele alınarak başlanmış ve peygamberlerin sıfatlarından olan ismet sıfatının farklı anlayışlarından bahsederek devam etmiştir. Burada bi'set öncesi ve bi'set sonrası ismet sıfatının çerçevesi değerlendirilirken peygamberlerin küfür ve şirk, yalan, büyük günahlar ve insanların iticiliğine yol açan, peygamberin hor ve hakir görülmesine neden olan küçük günahlardan bi'set öncesinde ve sonrasında korunduğu belirtilmiştir. Bölüme devam edilirken peygamberde günah işleme gücünün olup olmadığı hususu da ele alınmış, peygamberlerin kötülüklerden uzaklaşmasının takva bilinciyle yakından ilgili olduğu, onda kötü fiil işlemeyi önleyen bir engel bulunmasının söz konusu olmadığı vurgulanmıştır. Bölüm sonlandırılırken kadınlardan da nebi gelip gelmediği hususu tartışılmış ve bu konu geniş bir yelpazede açıklanmıştır. Burada birtakım ayetlerin zahiren ifade ettiği üzere, peygamberlerin ancak erkeklerden geldiği hususu değil de peygamberlerin yalnızca insanlardan gönderildiği hususu ön plana çıkarılmıştır.

Beşinci ve son bölümde ise "Mucize Bahsi" ele alınmıştır. Burada öncelikle mucizenin anlam ve tanımı, mucizenin özellikleri ve çeşitlerinden bahsedilmiştir. Daha sonra mucizenin temellendirilmesi ve imkânından bahsedilirken mucizeye inananlar, mucizeye inananlar, mucizeyi bilimden ayırtanlar ve mucizeyi bilimle açıklamaya çalışanlar gibi gruplandırmalar yapılarak bu konuda geniş bir değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirme sonucunda, mucizenin bilimle açıklanamayacağı, çünkü mucizenin olağanüstü olduğu vurgulanmıştır. Bu bölümün özgün yönlerinden biri, bilimsel imkân ile kelam ve felsefede karşımıza çıkan mantıkî-akli imkân arasında ayırım yapılmasıdır. Böylece mucizenin imkânı konusu daha yetkin bir şekilde tartışılmıştır. Ayrıca bu bölümde, mucizenin vuku bulması, onun anlam derinliğinden anlaşılabilirliği gibi mucizeyi doğal olaylarla kıyaslanmanın onun içsel özelliğiyle ters düşmesi bakımından yersiz olacağı açıklanmaktadır. Mucize bilim, akıl ve nakil açısından değerlendirilirken, mucizenin âdetullah denilen bilim yasalarıyla da fark edilebilen olağan olayların dışında olup, sünnetullah diye adlandırılan yüce Allah'ın evrene müdahale etmesi kapsamında ele alınmasının daha yerinde olacağı belirtilmiştir. Bölüm ve kitap sonlandırılırken mucizenin inanç boyutu değerlendirilmiştir.

Allah'ın yaratıcılığına, O'nun tüm varlıkları yoktan var etmesine inanmakla beraber mucizenin imkânını ve vuku bulmasını tartışmak bariz bir şekilde tezatlık olduğu vurgulanmıştır. Burada mucize denilirken akla gelen keramet konusu da açıklanmış, kerametın mucizeden farkları anlatıldıktan sonra peygamberin risaletini kabul etmiş ve yolunu takip etmiş velinin kerameti, aslında inandığı nebinin doğruluğuna kanıt olacağı vurgulanmıştır. Yazar, keramet konusunda kelamcıların mucizeye verdiği önem kadar sūffilerin de keramete ve velayete önem verdiklerini belirterek bölümü ve eseri nihayete erdirmiştir.

Yazar, İslam'ın anlaşılmasında kilit nokta olan nübüvvet ve onun bir nevi geçerlilik belgesi mahiyetinde olan mucize konusuna dikkat çekerken bu konuda söz konusu tüm ihtimalleri değerlendirmiş, gerek İslami çerçevede gerek bilimsel çerçeve ve gerekse de diğer dinlerin kapsamında konuya açıklık getirmiştir. Kitap, ağır ve anlaşılmaz kelimelerden uzak olup dili sade ve anlaşılır kılınmıştır. Konu sonlarında sözel kaynaklarda alışıktığımız, fakat bir o kadar da işlevsel olan tablolar halinde bilgilerin daha da anlamlandırılması kitabı farklı kılan özelliklerden sadece biri olmuştur.

Eserde güncel konular da değerlendirilmiş, bahsi geçen konularla ilgili akla gelecek birçok soru kitapta cevaplarını bulmuştur. Eser akıcılığını korumakla beraber, konular belli maddeler çerçevesinde anlamlandırılmış ve İslami ilimlerde araştırma yapacak kişiler için daha anlaşılır ve sade bir çalışma ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Kitap, gerek akademik diliyle gerekse sade ve anlaşılır olmasıyla geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmektedir.

Kaynakça

Ardوغان, Recep. *Kelam ve Felsefe Açısından Nübüvvet*. Kahramanmaraş: Klm Yayınları. 2021.